

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة الحاج لخضر –باتنة1

كلية العلوم الإسلامية - قسم الشريعة

نيابة العمادة لما بعد التدرج

والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

مباحث دلالات الألفاظ

وأثرها في السياسة الشرعية

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية تخصص الفقه والأصول

إعداد الطالب:

محمد عاشوري

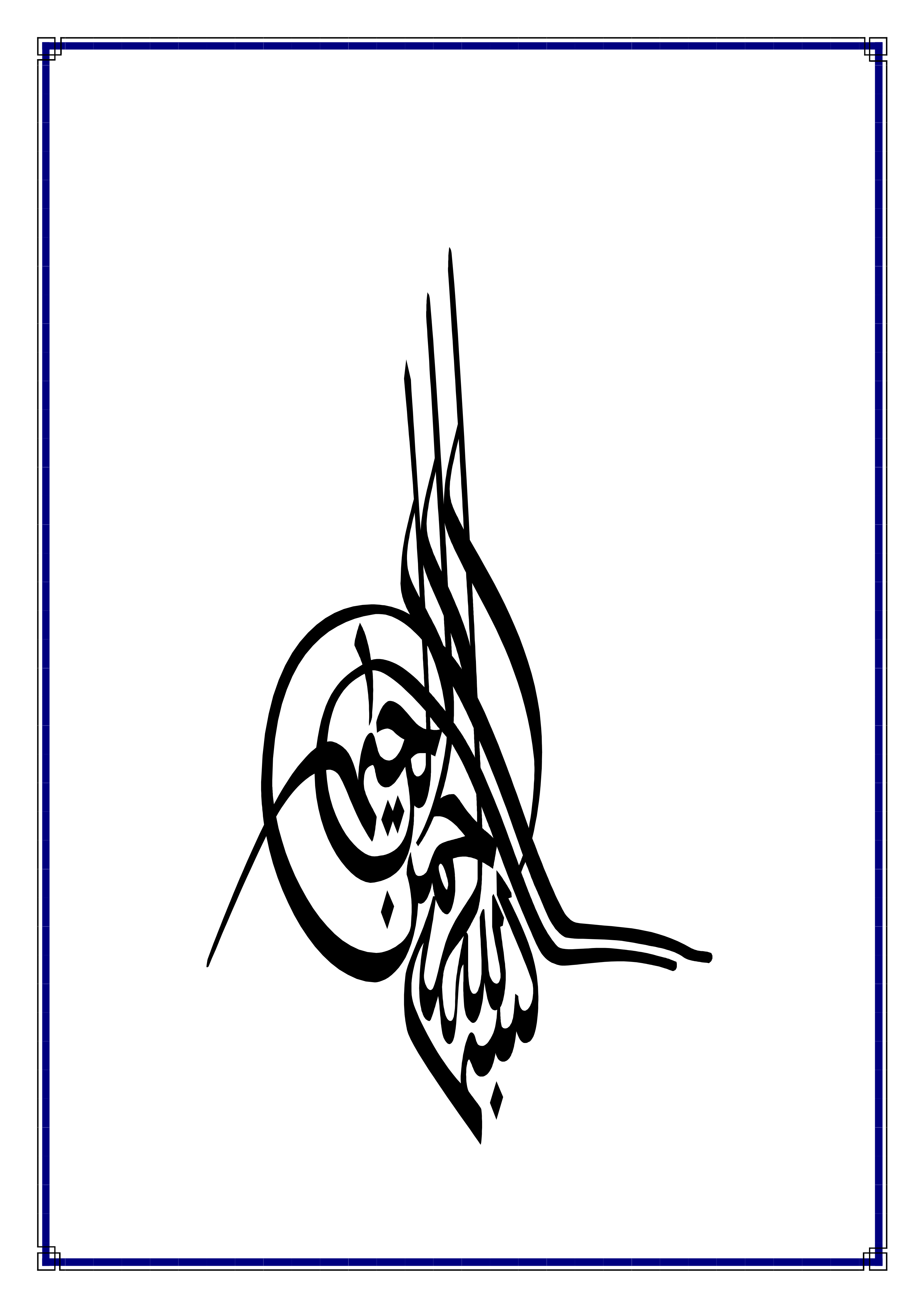
تحت إشراف:

الأستاذ الدكتور: سعيد فكرة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
مسعود فلوسي	أستـــــاذ	جامــعة باتنة	رئيسـا
سعيد فكرة	أستـــــاذ	جامــعة تبسة	مقـررا
عبد القادر بن حرز الله	أستـــــاذ	جامــعة باتنة	عضـوا
عبد الكريم حامدي	أستـــــاذ	جامــعة باتنة	عضـوا
نور الدين صغيري	أستـــــاذ	جامعة الأغواط	عضـوا
الطاهر زواقري	أستـــــاذ	جامعة خنشلة	عضـوا

السنة الجامعية: 1435/1436هـ - 2014 /2015م



الإهـداء

إلى والديّ الكريمين إكبارا لهما وإعزازا؛ فقد وفّرا لي أسباب العلم والحياة.

إلى أساتذتي الفضلاء إجلالا وتبجيلا؛ فقد بذلوا وبذروا ونصحوا وحرضوا على المعرفة ونفخوا روح العلم.

إلى رفيقة العمر وشقيقة الروح زوجتي الغالية:

الدكتورة نعيمة

تقديرا وشكرا؛ فقد تحمّلت وساهمت وشجّعت وحفّزت.

إلى براعم الأسرة أبنائي:

إشراق وأصيل وأفراح

معذرةً وبعضَ عوض؛ فقد صرفني البحث عن بعض حقوقهم.

إلى هؤلاء أهدي هذا الجهد المتواضع عنوان عرفان، آملا أن يكون مباركا نافعا.

شكر وتقدير

أشكر جميل الشكر وجليله أستاذي المبجل

الأستاذ الدكتور سعيد فكرة

الذي تكرّم بالإشراف على البحث ورعايته وترشيده حتى استوى ناضجا مؤهلا.

كما أزف شكري وتقديري لفضيلة رئيس لجنة المناقشة وأعضائها الموقرين على تحمّلهم جهد القراءة والنقد والإرشاد، وقد نال البحث رضا لجنة المناقشة فمنحتني شهادة دكتوراه العلوم بتقدير: *مشرّف جدّاً مع التهنئة.*

ثم أشكر جميع من أفادني في الموضوع بقليل أو كثير.

كما أشكر القائمين على مكتبة الكلية ومكتبة جامعة الأمير بقسنطينة ومكتبة كلية أصول الدين بالعاصمة بما قدّموا ويسّروا.

المقدمة

الحمد لله المنعم علينا بما لا يحصى، والميسر لنا طريق الخير والهدى، علّم العلم كليات وقواعد وتفصيلات وجزئيات، بصائر للعلماء وحججا للبيان وتيسيرا للتكليف رحمة منه وفضلا، له الثناء الجليل والذكر الجميل، أرسل رسوله النبي الكريم محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين؛ فعلّم ونصح وبين الشرائع وفصّل الحدود، وأقام الحجة وبلّغ الرسالة أحسن تبليغ.

أما بعد:

فإن من أجلّ ما أكرمنا به مولانا سبحانه وتعالى هذه الشريعة الغراء بنوريها ووحييها الكتاب والسنة، جعلهما طريق الهداية وسبيل الرشاد والسعادة ووسيلة الاستقامة والصلاح ومنبع العلوم والابتكار وأرقى مناهج تهذيب الأخلاق وتربية السلوك وتزكية النفوس، ومصدر التشريع القويم ومنبع الأحكام المسايرة لروح الفطرة ﴿**الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾، فكانت دلالات ألفاظ المصدرين كنز الشريعة ومصدر الأحكام الفرعية في مسائل التكليف ودليلها.

لقد كلفتنا الشريعة بالأوامر والنواهي، فنحن في حاجة إلى معرفة تفصيلات التكليف حتى نقوم بالشريعة كما أرادها الله عز وعلا: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾، وذلك يكون بأمرين: معرفة كلياتها وقواعدها الأصولية، ثم معرفة أحكامها الفرعية الجزئية، والأولى هي الأصل والثانية فرعها، وعليه فإن الاهتمام باستخراج هذه الكليات واستنباطها وتهذيبها وضبطها هو عمل في الأهمية القصوى؛ إذ لا يتأتّى استخراج الأحكام من الأمر أو النهي وفروعهما إلا بقواعد كلية في العموم والخصوص والمنطوق والمفهوم والنص والظاهر وغيرها، وتلك هي دلالات الألفاظ التي يتسع لها البحث بما رحبت معانيها الجامعة؛ حتى استوعبت الفروع الجمة، وشملت المسائل الكثيرة في الفقه الإسلامي.

لذلك فإن مباحث دلالات الألفاظ في الكتاب والسنة أهم موضوعات الشريعة وهو من أسس البحث الأصولي والاجتهاد الفقهي، لأن مدار القواعد والأحكام هو هذه

الألفاظ، التي هي وحي الله وكلامه المعجز في القرآن، وكذلك صنوه في ألفاظ السنة الصحيحة، فلا جرم أن تكون مباحث دلالات الألفاظ من أهم الموضوعات التي لا يستغني عنها أصولي أو فقيه أو أي باحث في أحكام الشريعة الكلية والفرعية.

التعريف بالموضوع وعنوانه:

هذا الموضوع هو دراسة كيفية استنباط الأحكام الفرعية الجزئية باستعمال الدلالات الكلية في الكتاب والسنة، فإن الشريعة أوامر ونواه، وجاءت في ألفاظ عامة وخاصة وبأسلوب المنظوم أو المفهوم وهي نصوص وظواهر وعمومات وكل ذلك في حاجة إلى معرفة ضوابطه ودقائقه، وكان التطبيق الفقهي في مسائل السياسة الشرعية لذلك كان عنوان البحث:

مباحث دلالات الألفاظ وأثره في السياسة الشرعية

والمقصود في الرسالة ألفاظ الشريعة في الكتاب والسنة، فلا يتناول هذا البحث ألفاظ المكلفين.

أهمية الموضوع: إن جل الدراسات الأصولية والفقهية في حاجة إلى النظر في الألفاظ واستعمال كلياتها وجزئياتها وقواعدها وضوابطها؛ لأن الحاجة تدعو إلى معرفة متى نخصص العام، ومتى نقيد المطلق، ومتى نحكم بالظاهر، ومتى يكون التأويل أو لا يكون، وغير ذلك مما يدفع إلى التحقيق والضبط.

فلا استغناء إذن عن مباحث دلالات الألفاظ، وتغدو دراستها لازمة لتمتين الروابط المنهجية والعلمية بين القواعد الأصولية اللغوية والقواعد الأصولية غير اللغوية، وكذلك فإن اعتماد الأدلة ينبني على استخراج القواعد الكلية من خلال دلالات الألفاظ، فالدليل يفتقر إلى هذه الدراسة، لأن جميع الأدلة تستند إلى الأصلين الكبيرين الكتاب والسنة والاعتماد أساسا على دلالات ألفاظهما، فمنهجية التأصيل تحتم العناية بهذا الموضوع لتحقيق شرعية الأدلة وصحتها وحجيتها وقوتها الترجيحية.

أسباب اختيار الموضوع:

1-من أسباب اختياري لهذا الموضوع انحياز جل البحوث الحديثة إلى موضوعات غير لفظية، مثل التعليل والمقاصد، فرأيت من الأهمية القصوى دراسة الأصول اللفظية للشريعة من خلال مباحث دلالات الألفاظ للعودة بالأصول إلى مصدرها الأساسي ودليلها الرئيسي والأصلي وهو الدلالة اللفظية مع مد الجسور بينها وبين الدلالات التعليلية الأخرى من المقاصد والمصالح والاحتياط وما إلى ذلك من نواحي الاستدلال.

2-قلة العناية بالمباحث اللغوية ظنا من الباحثين والمهتمين بأنها قد استوفتها الدراسات وأتت عليها البحوث.

3-الرغبة في تقديم دراسة شاملة لجميع المباحث اللغوية والتي تنبني عليها الدراسات الأصولية والفقهية لتمثل المرجعية النقلية لها، فإن الانفلات من الدلالات اللغوية إذا لم ينضبط أوقع في محاذير لا تحمد.

إشكالية البحث: إنه لما كان موضوع الأطروحة في دراسة ألفاظ التكليف في كلياتها وفروعها ينبغي أن تطرح سلسلة من التساؤلات:

ما هي مباحث الألفاظ؟، وكيف تفهم دلالاتها الكلية؟، وكيف توظّف في استنباط الأحكام الفقهية؟، وكيف يوفّق فيما بينها عند الاختلاف والتعارض؟، ثم كيف توظّف هذه الدلالات في قضايا السياسة الشرعية؟.

أهداف الموضوع: يتطلع البحث إلى تقديم إجابات ضافية وكافية عن أسئلة الإشكالية، ثم يحرص على تحقيق هذه الأهداف:

1-تأصيل الأدلة الأصولية اللغوية الكلية تأسيسا للنظرية الدلالية في البحث الفقهي والأصولي.

2-صياغة ضوابط الاجتهاد الدلالي.

3-بيان أثر دلالات الألفاظ في قضايا السياسة الشرعية.

خطة الموضوع:

لبحث الإشكالية ودراسة سبل الجواب عن أسئلتها وتحقيق الأهداف المأمولة للموضوع تم وضع الخطة التالية:

المقدمة.

الفصل التمهيدي: تأصيل مبادئ ومصطلحات البحث.

المبحث الأول: مفهوم الدلالة وأقسامها

المبحث الثاني: تقسيم المباحث الدلالية عند الأصوليين

المبحث الثالث: الخصائص الدلالية للألفاظ

الفصل الأول: مباحث دلالات الأمر والنهي.

المبحث الأول: مفهوم الأمر والنهي ودلالاتهما.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي في الأمر والنهي.

المبحث الثالث: أثر دلالات الأمر والنهي في السياسة الشرعية.

الفصل الثاني: مباحث دلالات العام والخاص.

المبحث الأول: مفهوم العام والخاص ودلالاتهما.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي **في** العام والخاص.

المبحث الثالث: أثر دلالات العام والخاص في السياسة الشرعية.

الفصل الثالث: مباحث دلالات المطلق والمقيد.

المبحث الأول: مفهوم المطلق والمقيد ودلالاتهما.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي في المطلق والمقيد.

المبحث الثالث: أثر دلالات المطلق والمقيد في السياسة الشرعية.

الفصل الرابع: مباحث دلالات المنطوق والمفهوم.

المبحث الأول: مفهوم المنطوق والمفهوم ودلالاتهما.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي في المنطوق والمفهوم.

المبحث الثالث: أثر دلالات المنطوق والمفهوم في السياسة الشرعية.

الفصل الخامس: مباحث دلالات النص والظاهر والمجمل والمؤول.

المبحث الأول: مفهوم النص والظاهر والمجمل والمؤول ودلالاتها.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي في النص والظاهر والمجمل والمؤول.

المبحث الثالث: أثر دلالات النص والظاهر والمجمل والمؤول في السياسة الشرعية.

الخاتمة.

وجاء كل مبحث في مطالب تستجيب لمسائله، وبعض المطالب قسم إلى فروع وبعضها بلا فروع حسب مسائله، وكل فرع إلى عناوين صغرى إن تطلب الأمر تناسب تسلسل موضوعه الفرعي الجزئي.

منهج البحث:

اقتضى البحث الأخذ بالمنهج الاستنباطي في استخلاص وتخريج الأحكام سواء الكلية منها أو الفرعية، مع الاستعانة بالوصف والتحليل في عرض مباحث الألفاظ وتحليل دلالاتها والاستقراء في تتبع أحكام الدلالات وأدلة الأحكام والمسائل المعروضة والمستدل بها في الأطروحة.

طريقة البحث: سارت مباحث الأطروحة ودراسة قضاياها ومسائلها وفق منهجية اقتضتها طبيعة الموضوع وهي في ثلاث خطوات:

أولا: التعريف باللفظ الكلي ثم عرض دلالاته الكلية، مع التمثيل الفقهي المناسب.

ثانيا: استخراج ضوابط الاجتهاد الدلالي للفظ الكلي.

ثالثا: عرض أثر دلالات اللفظ الكلي في بعض قضايا السياسة الشرعية.

وكان استعمال القضايا المنهجية الخاصة وفق ما يلي:

1-لصون الأمانة العلمية أضع القوسين عند النقل الحرفي مع التهميش، أما عند النقل بالمعنى فأكتفي بالتهميش دون وضع القوسين، مع استثناء الشروح اللغوية للمفردات؛ فإن جلّها منقول لفظا لطبيعتها دون أن أجعلها بين قوسين.

2-نسخ الآيات القرآنية من القرص الإلكتروني للمكتبة الشاملة، وتهميشها في المتن.

3-تخريج الأحاديث والآثار من القرص الإلكتروني للمكتبة الشاملة، ويعاد التخريج نفسه عند تكرر الحديث أو الأثر.

4-الاستغناء بفهرس المصادر والمراجع عن ذكر بيانات المصدر أو المرجع عند أول ذكر له في الهامش.

5-عدم التزام ترتيب الأقوال والمذاهب تاريخيا وترك ذلك حسب ما يساعد تسلسل الأفكار.

6-الاكتفاء بذكر الكتاب دون صاحبه إذا كان شديد الشهرة، مثل الموافقات والموطأ.

7-عدم الالتزام بالعناوين الدقيقة لكتب التفسير، والاكتفاء بنسبتها إلى أصحابها هكذا: تفسير الطبري وتفسير القرطبي وتفسير ابن عاشور، وغيرها.

8-وضع ترجمات مقتضبة للأعلام المغمورين أو ذوي الشهرة غير المستفيضة.

الدراسات السابقة: استعرضت بحوث الباحثين وفهارس المكتبات فلم أقف على عنوان هذه الأطروحة في البحوث الأكاديمية، ولكن بعض موضوعاتها عالجتها دراسات مختلفة، أعرض هنا بعضا مما وقفت عليه:

1-العموم وأهم مخصصاته وآثاره الفقهية، للطالب وثيق بن مولود، تحت إشراف محمد حسين مقبول، في كلية أصول الدين بجامعة الجزائر، ونوقشت سنة 1993م، وهي بحث: في مسائل العام والخاص.

2-تأويل النصوص في الفقه الإسلامي، للطالب قوميدي الذوادي، وقد أشرف على البحث أ.د. يحيى إسماعيل رضوان، في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، نوقشت سنة 1995م، وهي بحث خاص بمسائل التأويل.

3-أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، للطالب عبد الكريم حامدي، من إشراف أ.د. محمد محدة، في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، وقد نوقشت في أفريل 1995م، وهي بحث مستفيض حول القواعد اللغوية، وركز فيه على استخراج القواعد وترتيبها.

4-الدلالة الأصولية لألفاظ رفع الإثم وتطبيقاتها الفقهية، للطالب عيسى بوناب، وأشرف على الدراسة أ.د. سعيد فكرة، في جامعة الحاج لخضر باتنة، ونوقشت سنة 2001م، وهي بحث تطبيقي في دلالات ألفاظ رفع الإثم.

5-الأمر ودلالته على الأحكام من خلال سورة البقرة، للطالب نجيب بوحنيك، من إشراف أ.د. محمد محدة، في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، وتمت مناقشتها سنة 1999م، وهو بحث تطبيقي في سورة البقرة، وكلها بحوث قدمت لنيل شهادة الماجستير.

وأهم الدراسات ذات العلاقة بالموضوع، والتي أفادت البحث دراستان هما:

1-تفسير النصوص: للدكتور محمد أديب صالح وهي مستفيضة في دلالات الألفاظ.

2-أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: لمصطفى سعيد الخن.

إضافة إلى دراسة أخرى وهي: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، من إعداد عبد السلام طويلة.

ومع هذه المحاولات بقيت هذه الموضوعات مستغلقة صعبة ومتداخلة متشابكة، إذ أن تخصيص العام وتقييد المطلق وتأويل الظاهر وغير هذا من التعارض الدلالي للألفاظ لا يزال مثار تساؤلات وجيهة وإشكالات حقيقية، فلا بد من تكرار البحث فيها ومعاودة تبسيطها وتيسيرها حتى يسلس قيادها للطلبة والباحثين والفقهاء والعلماء والمجتهدين، فإنها

اللبنات الأساسية في عملية الفهم ووظيفة الاجتهاد واستيعاب الفقه وتذوق الشريعة، لذلك من الضروري فتح البحث فيها من جديد ودراسة مباحثها وتفهم أسباب الاختلاف الأصولي والفقهي في مسائلها.

صعوبات البحث:

1-سعة موضوع الأطروحة، وهو ما يحتاج إلى زمن طويل وجهد جليل.

2-عتاقة الموضوع بما يبدو البحث فيه غير مجد؛ وبخاصة أن بعض الباحثين لا يرون صلاحية البحث اللغوي ربما لأنه مفروغ منه منذ القدم، وهي وجهة نظر معتبرة من وجوه دون وجوه أخرى.

المصادر والمراجع: وقع الاعتماد أساسا على المصادر الأصولية القديمة، مثل محصول الرازي وإحكام الآمدي وبرهان الجويني ومستصفى الغزالي ورسالة الشافعي، ثم الاستناد إلى ما بعدها من كتب الأصوليين مثل فروق القرافي ونفائس الأصول له، ومنهاج البيضاوي، مع الاستفادة من كتب المعاصرين وخصوصا تفسير النصوص لمحمد أديب صالح.

وفي التطبيقات الفقهية والسياسة الشرعية استعنت بكتب الفروع القديمة كالمدونة لمالك والأم للشافعي والمبسوط للسرخسي، ومن بعدهم كبدائع الكاساني وبداية المجتهد لابن رشد والمغني لابن قدامة والمجموع للنووي وغيرها، كما كان الرجوع إلى كتب السياسة الشرعية، مثل الأحكام السلطانية للماوردي والغياثي للجويني، مع الاعتماد أيضا على بعض مراجع المعاصرين، مثل الاجتهاد الفقهي المعاصر لحبيبة أبو زيد، والاستفادة من كتب شروح الحديث مثل فتح الباري لابن حجر، والرجوع في شرح المفردات إلى معاجم اللغة العربية كلسان العرب.

وفي النهاية خاتمة البحث تلخص موضوعه ومسائله، وتذكر أهم نتائجه المستخلصة من مباحثه ومطالبه، ثم تورد التوصيات التي تفيد محتوى الأطروحة، أو لها صلة علمية أو عملية بها.

ملخص البحث وترجمته:

وأخيرا تم تذييل الأطروحة بملخص لها، اختصر محتواها وذكر أهم نتائجها، وقدم أبرز توصياتها الخادمة لها، مع وضع ترجمة باللغة الفرنسية لهذا الملخص.

وختاما فهذا جهدي المتواضع، فما كان صوابا فمن الله تعالى وحده له كل الثناء والحمد وأسأله المزيد، وما كان غير ذلك فمن الضعف البشري، والمأمول النصح، والله سبحانه حليم كريم.

والحمد لله على آلائه وأفضاله وصلى الله وسلم وبارك على نبينا المحبوب محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بسنته آمين.

الحمد لله الواحد الأحد، العزيز الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤا أحد، والصلاة والسلام على النبي الكريم الأرشد، وعلى آله وأصحابه الهداة إلى السبيل الأقصد، وكل من سلك سبيلهم ونهج طريقهم فكدح وكد، بعد أن نوى ثم اجتهد.

وبعد فإني أشرع بحول الله وعونه في هذا البحث الذي أدعو الله بخالص إيماني وصالح بري أن يتقبله لوجهه الكريم، بريئا من حظ النفس والشيطان، ويجعل فيه البركة والقبول، وينفع به الإسلام والمسلمين، آمين.

أما الفصل التمهيدي فهو توطئة للبحث، أبين فيه أهم المصطلحات التي سوف ترد أثناء البحث، مثل الدلالة، كما أمهد فيه للمبادئ التي تؤسس للموضوع الذي تطرحه هذه الرسالة كتقسيمات الألفاظ والدلالة، والخصائص الدلالية للألفاظ.

المبحث الأول: مفهوم الدلالة وأقسامها وخصائصها

المطلب الأول: مفهوم الدلالة:

يتناول هذا المطلب مفهوم الدلالة ببيان تعريفها وحقيقتها.

الفرع الأول: التعريف اللغوي للدلالة: مادة د.ل.ل تعني الإرشاد، دله على الطريق أرشده[1]، يقال دله دَلالة ودِلالة ودُلولة[2]، وأنشد أبو عبيد[3]: إني امرؤ بالطرق ذو دلالات.

ودله على الشيء يدله دلاّ ودلالة فاندل: سدده إليه[4]، قال القرافي: «قال اللغويون: يقال دَلالة بالفتح أي بفتح الدال وكسرها، قال ابن الخشاب[5] في شرح المقامات: العرب تفرق بين الفَعالة والفِعالة، والفُعالة، فبالفتح للسجايا النفسية كالشجاعة والسخاوة والصرامة، وبالكسر لما هو صنعة كالنجارة والخياطة والصياغة، والفُعالة بالضم لما يطرح ويخرج من الشيء، كالنخالة والقمامة والنقاوة والكناسة»[6].

إذن يترجح استعمال الفتح لأن الدلالة كالسجية للفظ، كما أن الصفات الأخرى سجايا لأعيانه ومتعلقاتها.

1-لسان العرب، 248/11، ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 259/2.

2-لسان العرب، 249/11.

3-المصدر نفسه.

4-المصدر نفسه، 248/11.

5-ابن الخشاب، عيسى بن عمر بن خالد مجد الدين ابن الخشاب (638-711هـ)، فقيه شافعي من تلاميذ عز الدين بن عبد السلام، حدّث في القاهرة وولي بها الحسبة ووكالة بيت المال والأحباس، درّس في مدارس كثيرة، ترجمته عند: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 379/10، الزركلي: الأعلام، 106/5.

6-القرافي: نفائس الأصول، 545/2-546.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للدلالة:

عرفها القرافي بما يلي: «فإن الأدلة هي الألفاظ، والدلالة إشعارها بمدلولاتها»[1]، وعرفها كثير من الأصوليين تعريف المناطقة، لأنهم أخذوا عنهم هذا التعريف، وهو قولهم: «الدلالة كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[2].

فالدلالة إفهام اللفظ للسامع، وهي أيضا أثر اللفظ في السامع، فهي من جهة صفة للفظ ومصدرها المتكلم، ومن جهة أخرى هي صفة للسامع ومصدرها إدراكه المعنى الذي قصده المتكلم، أي هي فهم السامع، والصحيح أنها إفهام وليست فهما.

وقد استعمل الأصوليون مصطلح الدلالة وشاع في مصنفاتهم، لأن عمدة الأدلة الشرعية هي الأدلة اللغوية، والأدلة اللغوية لفظية، والألفاظ إنما وضعت للدلالة فتساق وفق المقاصد الدلالية، وقد أحصي ورود هذا اللفظ عند الشاطبي في الموافقات مثلا، فوجد أنه استعمل لفظ الدلالة منكرة ومعرفة ومضافة أربعا وخمسين مرة[3].

ومن تعريفات المعاصرين هذا التعريف: «حقيقة الدلالة عبارة عن نسبة مخصوصة ناشئة عن علاقة الدال بالمدلول»[4].

واعتمادا على علاقة الوضع عرف صاحب البحر المحيط الدلالة بقوله: «فالصحيح أنها كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بوضعه له، وقال ابن سينا: إنها نفس الفهم»[5].

1-القرافي: نفائس الأصول، 425.

2-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 79.

3- عبد الحميد العلمي: منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، 176.

4-المصدر نفسه، 167.

5-الزركشي: البحر المحيط، 416/1.

وعرفها السبكي[1] بقوله: «والدلالة معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره، ومعناه كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر»[2].

وهو ما ذهب إليه السبكي ونقله عن ابن الحاجب فقال:

«كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع»[3].

وعبارة رفع الحاجب هي: «كون اللفظ بحيث إذا أطلق أو تخيل فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع»[4].

وهذه التعريفات متقاربة وإنما اختلفت في بعض الألفاظ فقط.

التعريف المختار: الدلالة هي إرشاد اللفظ للمعنى المقصود من خلال العلاقة بينهما.

المطلب الثاني: أقسام الدلالة:

هناك طريقتان في تقسيم الدلالة، الأولى باعتبار اللفظ وعدمه، والثانية باعتبار الوضع وعدمه.

الفرع الأول: تقسيم الدلالة باعتبار اللفظ أو عدمه: فأما باعتبار اللفظ وعدمه فتنقسم إلى دلالة لفظية ودلالة غير لفظية.

1-الدلالة اللفظية: الدلالة اللفظية هي الدلالة المستفادة من الألفاظ؛ سواء من اللفظ ذاته، أو من آثاره وقرائنه وحيثياته.

أقسام الدلالة اللفظية: والدلالة اللفظية تنقسم باعتبارين:

1-عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي تاج الدين السبكي، ابن تقي الدين السبكي الأنصاري الخزرجي (ت771هـ)، نسبته إلى سبك من أعمال المنوفية بمصر، اشتغل على والده والمِزّي والذهبي، أجازه ابن النقيب بالإفتاء والتدريس وهو دون العشرين من عمره، ولي الإفتاء والتدريس والقضاء بمصر والشام، مهر في الفقه والأصول والحديث والأدب، من مصنفاته: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، شرح المنهاج للبيضاوي أكمل به شرح والده، جمع الجوامع وشرحه منع الموانع، وغيرها، ترجمته عند: ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، 104/3، الزركلي: الأعلام، 184/4.

2-السبكي: الإبهاج، 204/1.

3-السبكي: الإبهاج، 205/1، انظر: رفع الحاجب، 352/1.

4-السبكي: رفع الحاجب، 352/1.

الاعتبار الأول: من حيث تعلق لفظها بالموضوع، فإنها تنقسم إلى لفظية وضعية كدلالة الألفاظ على ما وضعت له، ولفظية عقلية مثل دلالة اللفظ على اللافظ، ولفظية طبيعية كدلالة لفظ أح على الوجع[1].

الاعتبار الثاني: من حيث مطابقة اللفظ للمعنى أو عدمها، فتنقسم إلى دلالة مطابقة كدلالة لفظ البحر على مسماه، وهو هذا الحيز من المياه والجزر، ودلالة تضمن كدلالة البحر على الماء والأسماك، ودلالة تلازم كدلالة الليل على الظلام.

وقد عرف القرافي الدلالة اللفظية في جملة اشتملت على أقسام الدلالة وهي قوله: «دلالة اللفظ على فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزءه أو لازمه، ولها ثلاثة أنواع: دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى، ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى، ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللازم في الذهن»[2]، ومن أحسن الأمثلة الدالة على القسمة الثلاثية لفظ العشرة؛ «فإنها تدل على كمال الأفراد مطابقة، وعلى الخمسة تضمنا، وعلى الزوجية التزاما»[3]، إذن «دلالة اللفظ على معناه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام»[4].

دلالة التطابق:

عرفها القرافي بقوله: «دلالة المطابقة وهي: فهم السامع أو إفهامه من كلام المتكلم كمال المسمى»[5]، ومثل لها بلفظ العشرة الذي يفهم منه مجموع العشرة، فهذا الفهم هو دلالة مطابقة، لأن اللفظ دل على تمام المعنى من غير زيادة ولا نقص، وسميت دلالة مطابقة لأن اللفظ يطابق المعنى[6]، أي يساويه بلا زيادة ولا نقصان، إذن حسب نوع العلاقة بين الدال

1-الزرقا: شرح القواعد الفقهية، 141.

2-القرافي: الذخيرة، 58/1.

3-الزركشي: البحر المحيط، 417/1.

4-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 79.

5-القرافي: نفائس الأصول، 546/2.

6-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 167/1.

والمدلول يتعين نوع الدلالة، لذلك اتسمت جميع تعريفات الأصوليين والمناطقة بالربط بين الدال والمدلول[1].

مثل لفظ النكاح في قوله تعالى: ﴿**حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**﴾ (**البقرة، 230**)، يدل على الوطء والعقد معا، لأن اللفظ في الشرعيات يدل على جميع معانيه إذا خلا من الحيثيات تخصيصا أو تقييدا أو تأويلا، أي جاء مجردا عن القرائن التي تصرفه عن معناه أو تتصرف فيه[2].

وجاء في كفاية الطالب: «أما النكاح لغة فهو حقيقة في الوطء مجاز في العقد، واصطلاحا على العكس حقيقة في العقد مجاز في الوطء، وقد يستعمل عرفا مرادا به الوطء، كقوله تعالى ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**﴾ (**البقرة، 230**)، وقوله ﴿**ٱلزَّانِي لاَ يَنكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لاَ يَنكِحُهَآ إِلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (**النور، 3**)»[3].

دلالة التضمن:

وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه[4]، أي متى فهم جزء المسمى وليس كل المسمى كانت كانت الدلالة تضمنا[5].

ولها أثرها وتطبيقاتها في الشريعة، بل هي أوسع من دلالة المطابقة، وبها تمكنت الشريعة من الخلود عبر الزمان والمكان، وواكبت مستجدات الحياة المختلفة والمتنوعة، ووجد فيها الحكم المناسب والدواء الناجع، والإصلاح المفيد لكل خلل وانحراف.

1-عبد الحميد العلمي: منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، 166.

2-المصدر نفسه، 166.

3-أبو الحسن المالكي: كفاية الطالب الرباني، 48/2، انظر: الآبي: الثمر الداني، 436/1.

4-البابرتي: الردود والنقود، 209/1، زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 79.

5-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 167/1.

وقد اعتبر بعضهم قوله تعالى ﴿**وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ**﴾ (**النساء، 21**) من باب دلالة التضمن، على أن أبا حنيفة يعتبر الخلوة مانعة من أخذ المهر، وبالنظر في لفظ أفضى يتبين أن فيه دلالة تطابق؛ لأن لفظة أفضى تفيد معنى الخلوة، والله سبحانه أعلم.

وفي قوله تعالى: ﴿**وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً**﴾ (**النساء، 21**)، نهى سبحانه وتعالى الزوج عن أخذ شيء مما ساق إليها من المهر عند الطلاق، وأبان عن معنى النهي لوجود الخلوة، دخل بها أو لم يدخل، «ومأخذ اللفظ دليل على أن المراد منه الخلوة الصحيحة»[1]، واعتبر معنى دلالة التضمن من خلال ما يفيده الإفضاء من معنى التمكن من الزوجة، فهي دلالة تضمن.

دلالة التضمن لفظية أم عقلية:

اختلف في ذلك، وممن ذهب إلى كونها عقلية لا لفظية الرازي في المحصول، وعلل ذلك بعمل الذهن، إذ ينتقل من المسمى إلى لازمه، قال: «اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلا في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجا فهو الالتزام»[2].

ولكن الذي يقتضيه النظر أن التضمن مصدره لفظي، وانتقال الذهن ليس دليلا على محضية الصفة، ولذلك يقوى ما ذهب إليه الآمدي ومن تبعه أن دلالة التضمن لفظية، ومن الأدلة على كونها لفظية أنها جزء من اللفظ، وجزء الشيء منه، إذن فهي لفظية، والله سبحانه أعلم.

وقد تبع الرازي في اعتبارها غير لفظية جماعة من الأصوليين كابن السبكي والأنصاري[3].

1-الكاساني: بدائع الصنائع، 292/2.

2-الرازي: المحصول، 300/1.

3-عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد أبو العباس اللكنوي الأنصاري (ت1225 هـ)، لقب ببحر العلوم، الفقيه الحنفي الأصولي المنطقي، من أشهر مؤلفاته: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، ترجمته عند: الزركلي: الأعلام، 71/7، كحالة: معجم المؤلفين، 653/3.

دلالة الالتزام:

دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم المسمى الذهني[1]، وهي تشمل دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء، إذن الالتزام هو أثر من آثار الدلالة بسبب انتقال الذهن إلى خارج المسمى، وعرفها القرافي بقوله: «ودلالة الالتزام هي إفهام اللفظ للسامع مع لازم المسمى البين»[2].

وشرح هذا المعنى صاحب كشف الأسرار فقال: «وفهمك لأمر خارج موضوع اللفظ التزام، والمعنى بالالتزام: أن يكون المعنى الذي وضع له اللفظ بحيث إذا أطلق انتقل الذهن من فهمه إلى فهم شيء آخر يلزمه، واللازم للشيء قد يلزمه ذهنا وخارجا، وقد يلزمه ذهنا فقط، فالأول كتلازم الأجساد والأعراض، من اللون أو الطعم وغير ذلك، والثاني كتلازم الضدين، فأنت متى فهمت البياض مثلا....»[3]، أدركت السواد، ومن ثمرات هذه الدلالة استعمال قياس الدلالة «وهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها»[4].

ومن الأمثلة في ذلك: قوله تعالى ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ ٱلَّذِيٓ أَحْيَاهَا لَمُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰٓ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (**فصلت، 39**)، فيه قياس الإحياء الذي استبعدوه على الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه، والعلة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، والذي دل على هذه القدرة وهذه الحكمة هو الإحياء الذي شاهدوه، فقياس الدلالة بهذا المعنى هو أثر من آثار تلك المعاني الواردة في ظاهرة خشوع الأرض ثم اهتزازها واستجابتها للحياة إثر نزول الغيث، والتي تدل على قدرة الحي القيوم على إحياء الموتى كما أحيي موات الأرض، وهو على كل شيء قدير.

1-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 79.

2-القرافي: نفائس الأصول، 546/2.

3-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 167/1.

4-ابن القيم: إعلام الموقعين، 138/1.

إذن عندما يكون للفظ معنى وهذا المعنى له معنى آخر لازم عنه في الخارج، وبفهم المعنى الأول يفهم الثاني وهو اللازم بانتقال الذهن إليه، يكون فهم المعنى الثاني هو دلالة الالتزام، «ودلالة الالتزام وإن شاركت دلالة التضمن في افتقارهما إلى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمن، غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ، وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عن مدلول اللفظ، فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام»[1].

ويتضمن دليل الآمدي أمرين:

الأول: كون حصول الدلالة الالتزامية يكون بانتقال الذهن، فهو عملية عقلية.

الثاني: كون الانتقال خارج مدلول اللفظ.

ومن مجموعهما يتأيد اعتبار الالتزام دلالة عقلية وليست لفظية.

2-الدلالة غير اللفظية:

وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

وضعية مثل دلالات علامات المرور الدالة على ما فيها من أوامر وتوجيهات، وعقلية مثل دلالة الأثر على المؤثر والعكس، كدلالة الدخان على النار، ودلالة المصنوعات عل الصانع، والقسم الثالث الطبيعية، مثل دلالة الابتسام والضحك على الرضا، ودلالة احمرار الوجه على الخجل، ودلالة الرجفة على الخوف والمرض، ودلالة الشفرة الوراثية على صاحبها، وكذا بصمات الأنامل.

وهنا نتصور هذه الأقسام من خلال العلاقة بين الدال والمدلول، إذن تكون لنا صور أربع وهي:

الأولى: كون كل من الدال والمدلول لفظا كأسماء الأفعال الموضوعة لألفاظ الأفعال.

والثانية: أن يكون الدال لفظا والمدلول ليس بلفظ، كالشمس لفظ والمدلول جرم سماوي.

والثالثة: الدال غير لفظ والمدلول لفظ، كالخطوط الدالة على الألفاظ.

1-الآمدي: الإحكام، 32/1.

والرابعة: كون كل منهما غير لفظ[1].

والدلالة غير اللفظية لها مجالها في أحكام الفقه، إذ لا تخلو دلالة لفظية من دلالات أخرى غير لفظية، وهي دلالات التزامية، وأبرز مثال لذلك سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على أمر معين؛ فيدل ذلك دلالة غير لفظية على إقراره، ويدل دلالة التزامية على عدم إنكاره، فيكون سنة تقريرية.

الفرع الثاني: تقسيم الدلالة باعتبار الوضع أو عدمه:

وتنقسم فيه الدلالة إلى دلالة وضعية ودلالة غير وضعية، والدلالة الوضعية بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: وهي الدلالة اللفظية والدلالة العقلية والدلالة الطبيعية، وأمثلتها كما يلي:

فمثال الدلالة الوضعية اللفظية دلالة لفظ الإنسان على هذا المخلوق الآدمي، ودلالة لفظ البحر والشمس وما أشبهها على مسمياتها، ومثال الدلالة الوضعية العقلية... العمليات الحسابية: كقولنا: واحد زائد واحد يساوي اثنين، فالأسماء وضعية والعملية عقلية.

وفي هذا المضمار يمكن أن يقال على دلالة طبيعية بأنها وضعية حين تستخدم دلالة طبيعية معينة قصد فهم شيء آخر من وضع الإنسان، مثل دلالة اللحية على التدين، فاللحية صفة طبيعية ولكن وجهت للدلالة على أمر معين وهو الالتزام الديني مثلا عند طائفة من الناس.

ويمكن وضع هذا الملخص: الدلالة «تكون لفظية وغير لفظية، وكل منهما ثلاثة أقسام: وضعية وعقلية وطبيعية.

فاللفظية الوضعية: كدلالة الألفاظ على ما وضعت له، واللفظية العقلية: كدلالة اللفظ على وجود اللافظ، واللفظية الطبيعية: كدلالة أح على وجع الصدر وأح على مطلق الوجع.

وغير اللفظية الوضعية: كدلالة الدوال الأربعة على مدلولاتها، وغير اللفظية العقلية: كدلالة المصنوعات على وجود الصانع، وغير اللفظية الطبيعية: كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل»[2].

1-الزرقا: شرح القواعد الفقهية، 77.

2-المصدر نفسه، 77.

المبحث الثاني: تقسيم المباحث الدلالية عند الأصوليين

لقد اعتنى الأصوليون بمباحث دلالات الألفاظ، ودرسوها بعناية فائقة، وسبروا طرقها وأساليبها ودققوا فيها، وكثرت تقسيماتهم للألفاظ لشدة حرصهم وتحريهم في التحقيق، لذلك رأيت أن أفرد لهذا الموضوع مبحثا خاصا يتناوله، حتى نقف على أسلوب الأصوليين في دراسة هذه المباحث، وندرك كيف صاغوا تقسيماتهم وحيثيات كل تقسيم.

المطلب الأول: اختلاف الأصوليين في التقسيم وسببه:

اختلف الأصوليون في مصنفاتهم في طرق عرض مواد الألفاظ ودراسة معانيها وأساليب الاستنباط منها، فبعضهم يبدأ بتقسيم الألفاظ اسما وفعلا وحرفا، أي بالنظر إلى كون اللفظ مفردا، ثم مركبا، ويستعرض كل الأقسام، وبعضهم يبدأ بمباحث الأمر والنهي، ثم الخاص والعام، إلى تمامها، وآخرون يبادرون بالعام والخاص، ثم باقي المباحث، ونفر منهم يقدم المنطوق والمفهوم؛ لأنه أدل، وكل يبرر ترتيبه بما يراه مناسبا.

وسبب تعدد أنواع التقسيم هو كثرة الاعتبارات التي جعلها الأصوليون معيارا للتقسيم، فبالنظر إلى ذات القول قسموا اللفظ إلى أمر ونهي، وبالنطر إلى متعلق القول قسموا اللفظ إلى العام والخاص، فلكلٍّ معيار في تصنيف الألفاظ الدلالية، لذلك كثرت وتعددت التقسيمات اللفظية والدلالية.

المطلب الثاني: اعتبارات التقسيم:

ذكرت تعدد الاعتبارات سابقا، والآن أعرض التقسيمات، مع ذكر اعتبار كل تقسيم، وتعليلات التقسيم والاعتبار والترتيب.

الفرع الأول: اعتبار ذات الطلب:

وهو الاعتبار الذي يقدمه الأكثرون، لأنه ينظر إلى ذات اللفظ، وهو القول الذي جاء للتكليف، سواء في الكتاب أو السنة، ويقسم الكلام أو اللفظ هنا إلى الأمر والنهي، لأن الطلب إما أن يكون أمرا وإما أن يكون نهيا، يقول الرازي: «والدلالة القولية إما أن يكون

النظر في ذاتها، وهي الأوامر والنواهي، وإما في عوارضها»[1]، وعلل تقديمه مباحث الأمر والنهي على مباحث العام والخاص والمجمل والمبين؛ بأن الذات مقدمة على متعلقها، وهو سبب وجيه لتقديم الأمر والنهي على غيرهما: «والنظر في الذات مقدم على النظر في العوارض، فلا جرم باب الأمر والنهي مقدم على باب العموم والخصوص»[2]، ويضاف إليه أن الطلب هو التكليف، والتكليف مقدم باعتباره هو مقصد الألفاظ، وغاية الرسالات، ووظيفة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، والتعليل نفسه يقول به صاحب الإبهاج: «وهو ينقسم باعتبارات ثلاثة: الأول بالنظر إلى ذاته إلى الأمر والنهي، فنقول: هذا القول أمر أو نهي، فيجعل مورد القسمة ذات القول..»[3].

الفرع الثاني: اعتبار تعلق القول بأفراد الأحكام:

متعلق الطلب هو ما جاء القول من أجله، ويقسمونه هنا إلى خاص وعام، بالنظر إلى تعلق القول بأفراده من حيث الشمول وعدمه، ومن حيث تناوله لأفراده يعمهم أو يتناول بعضهم، فيقسم إلى عام وخاص، والمتعلق الثاني هو باعتبار شيوع المعنى في الفرد، فقد يكون شاملا على سبيل البدل أو غير شامل، وهنا يقسم اللفظ إلى مطلق ومقيد.

ولخص السبكي رحمه الله مباحث الألفاظ في قوله:

«الكتاب الأول في الكتاب، والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة وأقسامها، وهو ينقسم إلى أمر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ، وبيان ذلك في أبواب»[4].

ويمكن تلخيص ذلك بما يلي: إن الله تعالى جاءنا بالتكليف، والتكليف أمر ونهي، وهو يعم أو يخص، ويطلق ويقيد، وهو مجمل أو مبين، ومنه الثابت ومنه المنسوخ لحكمة نعلمها أو نجهلها ولكن نؤمن بها.

1-الرازي: المحصول، 224/1.

2-المصدر نفسه.

3-السبكي: الإبهاج، 190/1.

4-المصدر نفسه، 190/1.

الفرع الثالث: اعتبار كيفية تعلق الحكم بأفراد الحكم:

وذلك حسب كيفية الدلالة على المعنى، وتقسم هنا بهذا الاعتبار إلى المنطوق والمفهوم، والمنطوق فيه دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء، والمفهوم منه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، مع التفريق بين منهج المتكلمين ومنهج الحنفية.

فعند الحنفية أربع دلالات: دلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء وهما كذلك عند المتكلمين، ودلالة النص وهي مفهوم الموافقة عند المتكلمين[1]، وعبارة النص وهي المنطوق الصريح ودلالة الإيماء عند المتكلمين[2].

ويزيد منهج المتكلمين بدلالة مفهوم المخالفة التي لا مورد لها في منهج الحنفية[3].

الفرع الرابع: اعتبار وضوح الدلالة: والأنواع الشاملة في تقسيمه باعتبار دلالة اللفظ على المعنى وضوحا أو خفاء كثيرة، وهي النص والظاهر والمفسر والمحكم والخفي والمجمل والمشكل والمتشابه[4]، على أنه لا بد من التفريق بين منهج الحنفية ومنهج الجمهور، فإن الحنفية عندهم واضح الدلالة هو النص والظاهر والمفسر والمحكم[5]، وخفي الدلالة عندهم هو الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه[6]، وأما الجمهور فقسمتهم ثنائية وليست رباعية، فواضح الدلالة

1-خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، 130.

2-الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، 145، الخبازي: المغني في أصول الفقه، 149، أصول السرخسي، 236/1، عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 452/3.

3-الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، 145، عبد الوهاب عبد السلام طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 304-327.

4-خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، 238، الرازي: المحصول، 224/1.

5-عبد الوهاب عبد السلام طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 269.

6- عبد الوهاب عبد السلام طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، 280، الخضري: أصول الفقه، 129.

النص والظاهر، وخفي الدلالة المجمل والمتشابه[1]، ويقولون كذلك النص والظاهر والمجمل والمؤول[2].

الفرع الخامس: اعتبار النسبة للوضع أو الشرع أو العرف:

وقسمت هنا المباحث الدلالية عند الأصوليين إلى أقسام لغوية أربعة، وهي الألفاظ الوضعية والألفاظ العرفية والألفاظ الشرعية والألفاظ المجازية.

والألفاظ الوضعية هي الألفاظ المستعملة فيما وضعت له بدءا من غير نقلها أو استعمالها في غير ذلك، وأصل اللغة هو الاستعمال فيما وضعت له، فإن استعمل اللفظ في غير ما وضع له لعرف معين فهنا تكون الدلالة عرفية والاستعمال عرفيا، وإن استعمل الشرع لفظا معينا للدلالة على أمر معين كان لفظا شرعيا، كما في الدلالات الشرعية المختلفة، والتي جاءت بعد وضع اللغة، مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك، وهو كثير جدا في استعمال الشرع، فهنا يكون اللفظ شرعيا، وتكون الدلالة شرعية، فيستعمل اللفظ فيما نقل إليه؛ لأن الشرع أراد التعريف بدلالات جديدة وساق لها هذه الألفاظ، فتفهم حسب إرادة الشارع وقصده، لأن الدلالات كما سبق هي إفهام مراد المتكلم من خلال اللفظ، وهذا يكفي أن يكون داعيا هاما للنظر الدقيق في مصطلحات الكتاب والسنة وألفاظ السلف الذين هم مصدر التلقي وأهل المرجعية، ففي السياسة الشرعية مصطلحات كثيرة هل نسوقها ونفهمها فهما وضعيا أو عرفيا أو شرعيا؟، فالشورى الواردة في قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ (**الشورى، 37**)، كيف تفهم؟، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[3]، كيف تفهم هذه التولية؟، ونص المحاربة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَآءُ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ**

1-الجويني: البرهان، 277/1.

2-السبكي: الإبهاج، 308/1، الرازي: المحصول، 317/1، عبد الحميد العلمي: منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، 216.

3-صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، 91/3.

تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي ٱلآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (**المائدة، 33**)، كيف تفسر هذه الآية، وكيف تفهم مصطلحات الحرابة، وكيف تطبق؟، وما هو الفساد الذي تعنيه، وما هي حدوده؟، وكيف تلحق به أنواع من الجرائم المبتكرة بسبب التقدم العلمي الهائل، والذي وفر الوسائل الرقمية وغيرها، وسهل الاتصالات، وخرق الحواجز وقرب المسافات.

وأما إذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له، أي أريد به غير ما وضع له بداية فهذا يكون مجازا، مثل قوله تعالى: ﴿**وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ**﴾ (**الإسراء، 24**)، وقوله: ﴿**وَسْئَلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ**﴾ (**الأعراف، 163**)، ومثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد، ولا تَسألُ المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها**»[1].

«وهذه الألفاظ عند إطلاقها تصرف إلى معناها الشرعي، لأن الشارع مبين للشرع لا للغة، وكذا في كلام الفقهاء، ومتى ورد اللفظ وجب حمله على الحقيقة في بابه لغة أو شرعا أو عرفا، ولا يحمل على المجاز إلا بدليل يمنع حمله على الحقيقة، من معارض قاطع أو عرف مشهور، كمن قال رأيت راوية، فإن إرادة المزادة منه ظاهرة بالعرف المشهور»[2].

الفرع السادس: اعتبار وقت المصلحة:

أعني بذلك زمن تشريع الحكم، إذ بعض الأحكام رفعها الشارع بعد وقت من العمل بها، لحكمة معلومة أو بقيت مجهولة، كما في تشريع تحريم الخمر، إذ تدرجت أحكامه من الإباحة إلى الكراهة ثم التحريم الجزئي ثم التحريم الكلي، وقد نزل قبل التحريم قول الله تعالى ﴿**وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا**﴾ (**النحل، 67**)، وعن ابن عباس رضي الله عنه أنها نزلت قبل تحريم الخمر وأراد بالسكر الخمر، وتكون هذه الآية

1-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، 91/3.

2-ابن بدران: المدخل، 174.

منسوخة[1]، وكما في الصوم؛ إذ كان الفطر جائزا مع الفدية بدلا منه مع الترغيب في الصوم على سبيل الندب: ﴿**وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ (**البقرة، 184**)، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ (**البقرة، 185**)، وبقي رخصة في حق العجوز والشيخ الكبير[2]، فقسمت الألفاظ إلى ناسخ ومنسوخ بهذا الاعتبار[3].

المبحث الثالث: الخصائص الدلالية للألفاظ

هذه ميزات للألفاظ لها علاقة بالدلالات رتبتها ترتيبا مناسبا للموضوع، وهي مهمة في الاجتهاد الدلالي، لذلك أستعرضها في هذا التمهيد، ثم يكون تطبيقها الأصولي والفقهي في فصول الأطروحة إن شاء الله.

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية:

الفرع الأول: مفهوم الدلالة المقاصدية وتأصيلها:

هي إرشاد اللفظ إلى مقصد من مقاصد الشرع المندرجة في الكليات الخمس، أو هي مقصود الشارع الذي يفهم من اللفظ، وقد أخذت هذا المصطلح من تركيب المصطلحين الدلالة والمقاصد، ولما كانت الدلالة هي الإرشاد إلى معاني اللفظ والمقاصد هي الحكم والمصالح التي تتحقق من أحكام الشريعة[4] يمكن تعريف الدلالة المقاصدية بأنها الحكم والمصالح التي تفهم من اللفظ.

وهذا مؤسس على تحديد طرق التعرف على هذه المقاصد، والتي هي ثلاثة مسالك: الأول: «مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي»[5]، والثاني: «اعتبار علل الأمر والنهي»[6]، والثالث:

1-تفسير القرطبي، 128/10.

2-ابن رشد: بداية المجتهد، 301/1.

3-السبكي: الإبهاج، 191/1، القنوجي: تحصيل المأمول، 312، أبو الحسين البصري: المعتمد، 8/1.

4-انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 251، علال الفاسي: مقاصد الشريعة، 7، عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، 197.

5-الموافقات، 134/3.

6-المصدر نفسه، 135/3.

اعتبار المقاصد التبعية[1]، وخلاصة هذه المسالك هي اعتبار المصلحة الشرعية في التكليف «لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر والنهي لتحقيقهما يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر والنهي»[2].

الفرع الثاني: أمثلة: قال الله تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَاهِلِيَّةِ ٱلأُولَىٰ**﴾ (**الأحزاب، 33**)...**الآية، وقوله:** ﴿**قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ**﴾ (**النور، 30**).

ففي الآية الأولى مقاصد حفظ العرض وصون العائلة ورعاية الأطفال والسلامة من الشبهات والأذى وحفظ الزوج في بيته، وفي الثانية حفظ النفس من الشهوة والبعد عن أسباب الفاحشة، وهي تفضي إلى مقاصد حفظ الأعراض والأنساب.

المطلب الثاني: الدلالة السياقية:

الفرع الأول: مفهوم الدلالة السياقية وتأصيلها:

وهي إفهام المعنى من سياق اللفظ، أو هي الدلالة المستفادة من سياق اللفظ.

وقد ورد مصطلح السياق في استعمالات الأصوليين، ومن ذلك:

1-قال الشوكاني: «والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص»[3].

2-قال الآمدي: «وإنما يكون كذلك إن لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام»[4].

1-الموافقات، 139/3.

2-الموافقات، الهامش لعبد الله دراز، 415/3.

3-الشوكاني: إرشاد الفحول، ا/398.

4-الآمدي: الإحكام، 85/3.

3-قال الزركشي: «دلالة السياق أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره، وقال بعضهم إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى، وقد احتج بها أحمد على الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع من حديث العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»[1].

4-قال الشاطبي: «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه ما اعتبار المساق في دلالة الصيغ»[2].

5-قال عز الدين بن عبد السلام رحمه الله: «السياق مرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال»[3].

الفرع الثاني: أمثلة:

قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾ (**البقرة، 158**)، فقد فهم من جهل السياق أن في ذلك جواز ترك السعي بين الصفا والمروة، ولكن السياق الذي نزلت فيه الآيات هو ما كان عليه طوائف من المسلمين وهم الأنصار الذين تحرجوا أن يسعوا حيث كانوا في الجاهلية يهلون من هناك لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل[4]، فنزلت الآيات تبين ألا حرج عليهم حين يطوفون الآن لأنهم مسلمون، وذلك الفعل القديم قد مضى، وهو من آثار الجاهلية، والإسلام يجبّ ما قبله.

فالدلالة السياقية هنا غير الدلالة اللفظية المحضة، وهي الأولى في الفهم والعمل والفقه.

1-الزركشي: البحر المحيط، 357/4.

2-الموافقات، 419/3، وقال عبد الله دراز تعليقا على ذلك: «ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم»، هامش 419/3.

3-عز الدين بن عبد السلام: الإلمام، 160.

4-صحيح البخاري، كتاب الحج، باب جامع السعي، 373/1، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة، 70/4، والمشلل: موضع قريب من الجحفة.

المطلب الثالث: الدلالة الخارجية:

الفرع الأول: مفهوم الدلالة الخارجية وتأصيلها:

الدلالة الخارجية هي الدلالة المستفادة من دليل خارج اللفظ، ولو من لفظ آخر، فتفيد معنى مؤيدا أو مخالفا لدلالة اللفظ، وعندئذ لا بد من دراسة التعارض بين الدلالتين.

وقد استعمل الشاطبي رحمه الله هذا المصطلح في مواضع منها:

1-«وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه، فإذا نظرت إليه في نفسه فهو الذي يسمى هنا المباح بالجزء، وإذا نظرت إليه بحسب الأمور الخارجة فهو المطلوب بالكل»[1]، مثل الثوب الحسن مباح، ثم يكون مطلوبا في البرد والحر والستر.

2-«فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع وقطع النظر عن اللوازم الخارجية، إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل»[2].

3-«وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج، وقد يُسلَّم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة»[3]، وذكره عبد الوهاب خلاف رحمه الله في حديثه عن المشكل الذي يحتاج إلى بيان من قرائن خارجية[4]، وأهم هذه الدلالات الخارجية:

1-النص:

وذلك بأن تكون لدينا دلالة مستفادة من نص في الكتاب أو السنة الصحيحة، ثم ترد دلالة أخرى في نص آخر، فهنا يتعين البحث؛ فإن كانت موافقة فهي دلالة مقررة ومؤكدة للدلالة الأولى، وإن كانت مخالفة فإنه ينبغي البحث في كيفية دفع التعارض والحكم بالجمع أو الترجيح أو النسخ.

1-الموافقات، 227/1.

2-المصدر نفسه، 77/3.

3-المصدر نفسه، 203/1.

4-عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، 171.

2-المصلحة: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة...، لكنا نعني بها المحافظة على مقصود الشرع»[1].

فعند ورود مصلحة توافق أو تخالف الدلالة المعينة ينظر في هذا التوافق أو التعارض وفق ضوابط العمل بالمصلحة، وليس كل ما يلوح في بادئ النظر مصلحة يكون كذلك، ولكن لا بد من استفراغ الجهد في مقيدات المصلحة وتطبيق الضوابط الشرعية لها، وأهمها ألا تخالف نصا دلالته قطعية.

3-العرف: وهو ما اعتاده جمهور الناس من قول أو فعل[2]، فيرعاه الشرع لحاجتهم ودفع الفساد عنهم، وذلك لأن منشأ الأعراف مصالح الخلق وضروراتهم وحاجاتهم.

4-الذريعة: والذريعة ما يكون جائزا ويفضي إلى محظور شرعي، فيكون ذلك سببا في منع هذا الجائز كي يُدرأ ما يترتب عنه من المفسدة[3]، وللذرائع معنى أعم يضاف إليه، وهو تسويغ المحظور حين يفضي إلى مصلحة أعظم من هذا المحظور وبضوابط معلومة، كأن تكون في رتبة الضرورة، وهو ما يسمى فتح الذرائع.

الفرع الثاني: أمثلة:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا تستقبلوا القبلة بغائط أو بول، ولكن شرقوا أو غربوا**»[4]، **ورآه ابن عمر رضي الله عنه مستقبلا بيت المقدس قاعدا على حاجته مستدبرا القبلة**[5].

فهذه دلالة خارجية غير لفظية، وإنما هي فعل الرسول صلى الله عليه وسلم رواه ابن عمر، وقد عارضت الدلالة الخارجية الدلالة الأولى وهي لفظية، وذهب العلماء فيها مذاهب

1-الغزالي: المستصفى، 416.

2-مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، 872/1، وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة، 168.

3-ابن العربي: القبس، 786/2، الموافقات، 192/3، ابن القيم: إعلام الموقعين، 136/3.

4-صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام وأهل المشرق، 109/1.

5-صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب من تبرز على لبنتين، 49/1.

شتى، لعل أقربها إلى الترجيح هو قول من قال بتخصيص الدلالة اللفظية بالدلالة الخارجية في هذا الموضع، فإذا كان قضاء الحاجة في البيوت كان الحكم هو الجواز، والنهي يكون في الفضاء، وهنا عمل بمنهج التوفيق والجمع بين الدلالتين الأصلية والخارجية، والله سبحانه أعلم.

المطلب الرابع: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية:

الفرع الأول: مفهوم الدلالة الكلية والدلالة الجزئية وتأصيلهما:

الدلالة الكلية هي دلالة اللفظ على معنى شامل لأفراد كثيرة، والكلية منسوبة إلى الكل[1]، والدلالة الجزئية هي دلالة اللفظ على حكم فرد معين أو أفراد محددة من أفراد الكلية، وقد ورد مصطلح الجزئية والكلية عن الأصوليين بهذا المعنى[2]، قال الشاطبي: «كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا، وسواء علينا أكان كليا أم جزئيا إلا ما خصه الدليل كقوله تعالى ﴿**خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (**الأحزاب، 50**)، والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا، فإن كان كليا فهو المطلوب، وإن كان جزئيا فبحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل»[3]، ولذلك ثبت عموم التشريع وثبت أصل القياس.

إن إشكالية الدلالة الجزئية والدلالة الكلية في مباحث الألفاظ إشكالية ذات أبعاد فقهية وأصولية، لأن الدلالة الكلية دلالة ذهنية نظرية والدلالة الجزئية عملية تطبيقية، والأولى عامة شاملة ممتدة في إطارها النظري، والثانية خاصة محدودة منحصرة في إطارها العملي زمانا ومكانا؛ أي في حيزها الفقهي، ولذلك يقع الخلاف في البحث الفقهي بعد أن يتم التسليم لحكم الكلية وموضوعها، يقول الشاطبي: «فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الأفراد...، وأما كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد...، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاما في الأمر به والنهي

1-الجرجاني: التعريفات، 239.

2-الغزالي: المستصفى، 114، الشوكاني: إرشاد الفحول، 291/1.

3-الموافقات، 241/3.

للجميع»[1]، فذلك العموم كلي بمعنى شموله لأفراد الأمر وأفراد النهي، فإذا كان كذلك كانت دلالة الأمر دلالة كلية، وكانت دلالة النهي دلالة كلية أيضا، وأما الدلالة الجزئية فهي ما «يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته»[2].

أمثلة:

المثال الأول: النفقة: فحكمها قطعي من ناحية الكلية، ولكنه من الناحية الجزئية يخضع كل مثال لبحث خاص، وكل شخص ينظر في شروطه وأحواله، وأسباب نفقته من الزوجية والقرابة والملك، ويكون له الحكم المناسب، وهناك من الجزئيات ما هو بين الحكم ويبلغ إلى درجة القطع واليقين وذلك هو المنطوق الصريح، مثل: الدية التي حددت قيمتها، ومثل دية الأعضاء التي جاءت في الأحاديث الصحيحة الصريحة، ومثل أحكام الفرائض، فهذه أحكام جزئية قطعية، وهناك جزئيات أخرى غير واضحة الحكم فتكون ظنية، وتتفاوت في تقديرها الأذهان وعقول الفقهاء.

المثال الثاني: زكاة مال الصبي والمجنون: في قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ**﴾ (**التوبة، 103**)، هذه كلية منطوقة إشارة إلى أن الصبي والمجنون لا زكاة في مالهما، لأن التطهير والتزكية يكون للمكلف، وهما ليسا من أهل التكليف.

المطلب الخامس: الدلالة القطعية والدلالة الظنية:

الفرع الأول: مفهوم الدلالة القطعية والدلالة الظنية وتأصيلهما:

الدلالة القطعية هي الدلالة التي لا تحتمل إلا وجها واحدا، فهي لا تحتمل التأويل[3] لوضوحها التام.

1-الموافقات، 34/1.

2-المصدر نفسه، 123/3.

3-الصلاحات: القطع والظن، 19، عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، 42.

وأما الدلالة الظنية[1] فهي الدلالة المترددة بين معنيين راجحة في أحدهما، أي هناك قوة دلالية في جهة ترجح بها، وأحكام الشريعة والفقه أغلبها ظني لأنه مؤسس على الدلالات الظنية الغالبة.

«فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتيب الأحكام مجرى القطع، فمتى ظُن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار، فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية»[2]، وورد هذا المصطلح كثيرا في كلام الأصوليين كما في قول الشاطبي رحمه الله: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيا أو ظنيا؛ فإن كان قطعيا فلا إشكال في اعتباره، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث والصلاة...، وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا؛ فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضا، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه»[3].

وإقامة المظنة مقام المظنون ليس على الإطلاق؛ وإنما يلجأ إلها إذا قصر الدليل عن القطع وما قرب من القطع.

الفرع الثاني: أمثلة الدلالة القطعية والدلالة الظنية:

في قوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ**﴾ (**النساء، 24**)، فيها دلالة قطعية في تحريم نكاح الأصناف المذكورة من النساء، وأكدت الدلالة القطعية بقوله تعالى، ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ**﴾ (**النساء، 24**)، ثم يرد حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها**»[4]

1-عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، 42.

2-الموافقات، 519/1.

3-المصدر نفسه، 184/3.

4-صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، 15/7، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، 135/4.

وهو من الآحاد ودلالته ظنية، بينما دلالة النهي عن الجمع بين الأختين قطعية، لورودها في الآية ﴿**وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ**﴾ (**النساء، 24**)، وهي دلالة واضحة قطعية، فوقع فيها الإجماع[1]، لكن الحديث لما كانت دلالته ظنية رأت فرقة من الخوارج عدم صلاحيته لتحريم الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، ولكن هذا مردود بقوة الترجيح[2].

الخلاصة:

إن هذه الخصائص تمثل ضوابط في تفسير النصوص واستنباط الأحكام والوقوف على معاني الألفاظ، فهي إذن ضوابط للاجتهاد الدلالي، والذي يبحث في دلالات الألفاظ، وسيتناول البحث إن شاء الله تعالى دلالات الأمر والنهي ودلالات العام والخاص حتى تمام الدلالات اللفظية، مع تطبيقات فقهية في مسائل مختلفة من السياسة الشرعية، فضلا عن الأمثلة التي سترد في الأطروحة وهي من سائر أبواب الفقه.

تعريف الاجتهاد الدلالي: ليس هذا الاجتهاد نوعا جديدا من أنواع الاجتهاد وإنما هو الاجتهاد المعروف وهو بذل المجتهد وسعه في استنباط حكم شرعي عملي من دليله التفصيلي[3] باستعمال دلالات الألفاظ في الترجيح، إذن فيه العناية بدلالات الألفاظ، وبيان أثرها في ذلك الحكم.

فالاجتهاد الدلالي لا يغير الحكم وإنما يبين أنواع الدلالات وأثر كل فرع من فروعها فيه، والترجيح من خلال التأثير الدلالي للأفاظ.

شرح التعريف:

لما كان الاجتهاد أنواعا: اجتهاد استنباط واجتهاد تفسير واجتهاد ترجيح فإن للدلالة اللفظية وظيفة هامّة في الترجيح عند التعارض ويكون دورها في هذا النوع من الاجتهاد مضافا إلى دورها في الاستنباط والتفسير كذلك.

1-ابن بطال: شرح صحيح البخاري، 216/7.

2-المصدر نفسه، 217/7.

3-الغزالي: المستصفى، 382.

المبحث الأول: مفهوم الأمر والنهي ودلالاتهما

اتبعت في التقسيم منهج الجمهور في البدء بمباحث الأمر والنهي، لأن التكليف وقع بالخطاب، والخطاب أمر ونهي، والله تعالى خلق الإنسان فسواه، ثم ابتلاه في هذه الحياة بالتكليف، فشرع له الشرائع، وأمره أن يعمل بها، ومن حكمته أنه كلفه بالعلم قبل العمل حتى يفهم ما يعمل قبل أن يقدم على العمل؛ فيستجيب للتكليف منطلقا من إيمان وعقائد ومبادئ وفق قواعد الشريعة وضوابطها، وذلك ما جاء في الأوامر والنواهي، قال تعالى مشيرا إلى ذلك: ﴿**أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ**﴾ (**الأعراف، 54**)، قال الإمام البغوي رحمه الله: «له الخلق لأنه خلقهم، وله الأمر؛ يأمر في خلقه بما يشاء»[1].

«وفسر بعضهم الأمر هنا بالإرادة أيضا، وفسر آخرون الأمر بما هو مقابل النهي والخلق بالمخلوق، أي له تعالى المخلوقون لأنه خلقهم، وله أن يأمرهم بما أراد»[2].

المطلب الأول: مفهوم الأمر ومفهوم النهي:

الفرع الأول: مفهوم الأمر:

التعريف اللغوي للأمر: أمر جمع أوامر، فيه معاني الشأن والقضاء والطلب، تقول: هذا الرجل يعجبني أمره، أي شأنه وصفته[3].

والأمر نقيض النهي[4]، والجمع أوامر، ومنه قوله تعالى: ﴿**أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا**﴾ (**الإسراء، 16**)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً**﴾ (**البقرة، 67**).

التعريف الاصطلاحي للأمر: عرفه زكريا الأنصاري رحمه الله في حدوده تعريفا مختصرا فقال: «طلب إيجاد الفعل»[5]، وشرح المقصود منه، وأنه حقيقة في القول المخصوص، وهو صيغة

1-تفسير البغوي، 235/3.

2-تفسير الألوسي، 378/4.

3-السبكي: جمع الجوامع، 40.

4-لسان العرب، 26/4.

5-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 84.

افعل، ومجاز في الفعل[1]، «وإنما وقع الخلاف بينهم في إطلاق اسم الأمر على الفعل: هل هو حقيقة أو مجاز؟، والأكثرون على أنه مجاز»[2].

ومنهم من عرفه من غير قيد، كما مضى من زكريا الأنصاري، ومنهم من يضيف قيد العلو أو الاستعلاء حسب ما يراه مناسبا للتعريف، «فقال البلخي وأكثر المعتزلة: أنه قول القائل لمن دونه: افعل، أو ما يقوم مقامه»[3].

وقال الآمدي: «اتفق الأصوليون على أن اسم الأمر حقيقة في القول المخصوص، وهو قسم من أقسام الكلام»[4]، واختار أبو الحسين البصري[5] أنه مشترك بين الشيء والصفة وبين وبين جملة الشأن والطرائق[6]، وعرفه القرافي بقوله: «والأمر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء»[7].

التعريف المختار:

أختار تعريف القرافي لدلالته على حقيقة الأمر، ولذكره شرط الاستعلاء فإنه ضروري للتفريق بين الأمر وغيره مثل الالتماس والدعاء.

الفرع الثاني: مفهوم النهي:

التعريف اللغوي للنهي: النهي خلاف الأمر، نهاه ينهاه نهيا فانتهى، وتناهى: كفَّ[8].

1-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 84، الآمدي: الإحكام، 160/2.

2-الآمدي: الإحكام، 160/2.

3-الآمدي: منتهى السول، 99.

4-الآمدي: الإحكام، 160/2، انظر: البابرتي: الردود والنقود، 24/2.

5-محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري (ت436هـ)، رأس المعتزلة وشيخهم، كان إماما في أصول الفقه وأصول الدين، من كتبه المعتمد في أصول الفقه، والذي منه أخذ الرازي كتابه المحصول، وله تصفح الأدلة وغرر الأدلة وكتاب في الإمامة، وكتاب شرح الأصول الخمسة، ترجمته عند: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 271/4، ابن كثير: البداية والنهاية، 67/12.

6-الآمدي: الإحكام، 160/2.

7-القرافي: الذخيرة، 60/1.

8-لسان العرب، 343/15.

قال زياد بن زيد العذري[1]:

إذا ما انتهى علمي تناهيت عنده أطال فأملى أو تنهاى فأقصرا

أي كففت حيث توقف علمي.

التعريف الاصطلاحي للنهي:

النهي ضد الأمر في المعنى، فالأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك، لذا عرفه الجويني بقوله: «هو القول المتضمن اقتضاء طاعة المنهي بترك الفعل المنهي عنه»[2]، وأحسن منه تعريف الزركشي وهو: «القول الذي يستدعي به ترك الفعل ممن هو دونه»[3]، لأنه تضمن ذكر الناهي والمنهي، والتفريق بينهما، وهناك من زاد في التعريف «على سبيل الوجوب»[4]، ولكن لا يصح، ويجدر أن يبقى عاما لتدخل فيه الكراهة أيضا.

وأضبط من ذلك تعريف الشريف التلمساني[5]: النهي هو «القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء»[6].

المطلب الثاني: دلالات الأمر:

يبحث الأصوليون دلالات الأمر المجرد أولا، وقد اختلفوا في دلالاته على مذاهب شتى، ثم ينظرون إليه مصحوبا بقرائن معينة تثبت دلالات جديدة غير ما يكون له وهو عار عنها.

واهتم الأصوليون بهذه الدلالات، وعددوها مع ذكر شواهدها، فذكروا أن صيغة افعل تطلق على خمسة عشر احتمالا وهي: الوجوب والندب وهو ما كان لمصلحة دنيوية، والتأديب وهو يدخل في الندب، والإباحة والامتنان والإكرام والتهديد والإنذار والتسخير والتعجيز والإهانة والتسوية والدعاء وكمال القدرة، وهو مثل ﴿**كُنْ فَيَكُونُ**﴾

1-لسان العرب، 344/15.

2-الجويني: التلخيص، 250/1.

3-الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، 6.

4-المصدر نفسه.

5-محمد بن أحمد بن علي أبو عبد الله الشريف الإدريسي الحسني التلمساني (ت771هـ)، فقيه وأصولي مالكي، انتهت إليه رئاسة المالكية في المغرب، من مصنفاته مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول في أصول الفقه، كان يدرس بمدرسة بناها له أبو حمو بتلمسان إلى أن توفي رحمه الله، ترجمته عند: الزركلي: الأعلام، 327/5.

6-التلمساني: مفتاح الوصول، 311.

(**البقرة،117**)، واتفقوا أنها مجاز في سوى الطلب والتهديد والإباحة، وفي الثلاثة اختلفوا، والمختار أنه حقيقة في الطلب[1]، فاختلفوا إذن في دلالات الأمر المطلق المجرد عن القرائن على أقوال كثيرة، بين الوجوب والندب والإباحة والقول بالاشتراك، وقد ذكر ابن اللحام البعلي الحنبلي[2] أنها خمسة عشر قولا[3]، والصحيح الراجح من آراء الأصوليين والفقهاء أن الأمر: «موجبه الوجوب إلا إذا قام الدليل على خلافه، لأن ترك الأمر معصية كما أن الائتمار طاعة»[4].

وهذا تفصيل الآراء في المسألة:

الفرع الأول: الدلالة على الوجوب:

وهو رأي الجمهور من الحنابلة وعامة المالكية والإمام الشافعي وأبي الحسن الأشعري[5]، والإمام الغزالي، ولكن الغزالي يفسره بما ثبت في الشرع من عقاب من يخالف أوامر الله وأوامر رسوله صلى الله عليه وسلم، ولذلك قال: «فالمختار أن مقتضى صيغة الأمر في اللسان طلب جازم إلا أن تغيره قرينة، وقد فهمنا ذلك على الضرورة من فرق العرب بين قولهم افعل ولا تفعل وتسميتهم أحدهما أمرا والآخر نهيا، وإنكار ذلك خلاف ما عليه أهل اللغة قاطبة، ولكن الوجوب يتلقى من قرينة أخرى، إذ لا يتقرر معناه ما لم يخف العقاب على تركه، ومجرد

1-الآمدي: منتهى السول، 100.

2-علي بن محمد بن عباس أبو الحسن علاء الدين الشهير بابن اللحام (ت803هـ)، شيخ الحنابلة في وقته، أخذ عن زين الدين بن رجب، صنف في الفقه والأصول والحديث والتفسير، تولى القضاء، سكن دمشق، ثم رحل إلى مصر ودرس في المنصورية إلى أن توفي رحمه الله، من مصنفاته كتاب القواعد والفوائد، ترجمته عند: ابن مفلح: المقصد الأرشد، 237/2، الزركلي: الأعلام، 7/5.

3-محمد الروكي: التقعيد الفقهي، 306.

4-أصول الشاشي، 120.

5-ابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية، 159، المسودة، 4، القرافي: الذخيرة، 79/1.

الصيغة لا يشعر بعقاب، والشافعي حمل أوامر الشرع على الوجوب، وقد أصاب؛ إذ ثبت لنا بالقرائن أن من خالف أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عصى، وتعرض للعقاب»[1].

أدلة القول بالوجوب:

هناك أدلة تدعم هذا الرأي الذي عليه جمهور الأصوليين والفقهاء[2]، وهي آيات من القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية.

1-من الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ**﴾ (**المائدة، 92**)، ثم جاء التهديد على المخالفة بعد ذلك في قوله: ﴿**فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَاغُ ٱلْمُبِينُ**﴾ (**التغابن، 12**)، وهو صريح، لأنه مرتب عليها ترتيب السبب على المسبب، «والتهديد على المخالفة دليل الوجوب»[3].

وقوله: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (**النور، 63**)، مثل الآية السابقة فيها التهديد على المخالفة، وقوله: ﴿**قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾ (**الأعراف، 12**).. حيث جاء الاستفهام «في معرض الذم بالمخالفة»[4].

ومثله: قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لاَ يَرْكَعُونَ**﴾ (**المرسلات، 84**)، وآيات العصيان: ﴿**أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي**﴾ (**طه، 93**)... «وصف مخالف الأمر بالعصيان وهو اسم ذم، وذلك لا يكون في غير الوجوب»[5].

1-الغزالي: المنخول، 107-108.

2-السبكي: الإبهاج، 28/2-34.

3-الإحكام: الآمدي، 180/2.

4-المصدر نفسه، 180/2.

5-المصدر نفسه، 181/2.

وقوله، ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ (**الكهف، 69**)، وقوله ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ (**التحريم، 6**)، ووجه الدلالة منها أن ترك الأمر وعدم الامتثال له يعد عصيانا، فدل ذلك على وجوب الامتثال، وقوله ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَداً﴾ (**الجن، 23**)، وقوله، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (**الأحزاب، 36**).

وقوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِيۤ أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾ (**النساء، 65**).. الآية، «أي أمرت، ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك»[1].

وأورد الآمدي هذه الأدلة على أنها شبهات ثم ردها، لأنه لا يرى الوجوب، حيث قال: «ومنهم من توقف وهو مذهب الأشعري رحمه الله ومن تابعه من أصحابه كالقاضي أبي بكر والغزالي وغيرهما، وهو الأصح»[2]، ودليله أن الأمر يقتضي دلالات مختلفة، والظن في الترجيح غير مقنع، فلم يبق إلا التوقف، ويرى أن الوجوب ثبت بالقرائن فقال رحمه الله: «والجواب عن شبهة الوجوب أما الآيات فالوجوب لم يكن مستفادا فيها من مطلق الأمر، وإنما كان مستفادا مما اقترن به من قرينة»[3] التهديد والتوبيخ والذم.

تعليق على كلام الآمدي:

يرد هنا سؤال: هل العقوبة دليل لصفة الأمر أو الأمر دليل للعقوبة؟.

فمن يرى الأمر للوجوب استدل على ذلك بترتيب العقوبة، كأن العقوبة هي النتيجة، والأمر هو السبب أي تركه، ومن يرى الأمر لغير الوجوب استدل على ذلك بجعل العقوبة

1-الإحكام: الآمدي، 181/2.

2-المصدر نفسه، 178/2.

3-الآمدي: منتهى السول، 103.

سببا أو قرينة لتقرير الوجوب، فالعقوبة سبب والوجوب نتيجة، والظاهر هو الأول، أي أن الشرع رتب تلك العقوبات بسبب كون الأمر للوجوب سلفا، وبعبارة مختصرة: هل نستدل بالعقوبة على وجوب الأمر، أو نستدل بوجوب الأمر على العقوبة؟، والثاني هو الأظهر، والله سبحانه أعلم.

2-من السنة: دعا النبي صلى الله عليه وسلم رجلا وهو في الصلاة فلم يجبه، وقال له: يا رسول الله إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله: ﴿**ٱسْتَجِيبُواْ للَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ (**الأنفال، 24**)[1]، فاستدل النبي صلى الله عليه وسلم بالآية[2].

وحديث «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء**»[3].

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد أعتقت تحت عبد كرهته: «**لولا راجعتيه**»، فقالت: **بأمر يا رسول الله**، قال: «**إنما أنا شافع**»، قالت: **لا حاجة لي فيه**[4]، «فقد عقلت أنه لو كان أمرا لكان واجبا، والنبي صلى الله عليه وسلم قررها على ذلك»[5]، وعلى هذا القول الظاهرية ومنهم ابن حزم الذي قال: «فما ورد من الأوامر والنواهي على الصفتين المذكورتين فهو فرض أبدا، ما لم يرد نص أو إجماع على أنه منسوخ، أو أنه مخصوص أو أنه ندب أو أنه بعض الوجوه الخارجة عن الإلزام»[6]، ويعني بالصفتين صيغة افعل والخبر، فعندهم دلالة الأمر للوجوب، ولا يعدلون عنها إلا بنص أو إجماع[7]، وهذا يعني أن القرائن الأخرى عندهم لا تجيز تغيير دلالة الأمر، ولذلك ذهبوا إلى وجوب الإشهاد في البيع،

1-صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، 21/6.

2-السبكي: الإبهاج، 37/2.

3-صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب السواك يوم الجمعة، 5/2، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب السواك، 151/1.

4-سنن أبي داود، 237/2.

5-الآمدي: الإحكام، 181/2.

6-ابن حزم: الإحكام، 36/3.

7-الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، 301.

وكتابة الدين بنص الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُ﴾ (البقرة، 282).

الفرع الثاني: دلالة الأمر على الندب:

والدليل على ذلك هو أن الأمر فيه طلب الفعل، وأقل درجات الطلب التي يتحقق بها هو الندب، فبه يكون الالتزام، وما زاد يحتاج إلى دليل، وكذلك استدلوا بحديث: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فانتهوا**»[1].

وهو مذهب أبي هاشم[2]، فقد ذهب إلى أن الأمر يقتضي الإرادة أي أنه مراد، وأما الوجوب فلا يستفاد من صيغته، ودليله أن هذا القدر هو الحد الأدنى للمقتضيات الأخرى، فهو متيقن مقطوع، والباقي زيادة على كونه مرادا أي أوصاف زائدة، فهي تحتاج إلى أدلة لإثباتها، فينظر إلى القرائن.

قال السبكي: «فإن الذي تحققناه عن أبي هاشم أنه لا يقول بأنها موضوعة للندب بخصوصه، ولكن يقول: إنها تقتضي الإرادة، وإذا كان القائل حكيما وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يتحقق لأجلها المدح، وإذا كان المقول له في دار التكليف احتملت الصيغة الوجوب والندب، ثم خصوص الوجوب لا دليل عليه، فيثبت المحقق وهو الندب»[3].

الفرع الثالث: دلالة الأمر على الإباحة:

ينظر فيها من خلال ثبوت القرينة الصارفة للأمر من الوجوب إلى الإباحة عند الفريق الذي يرى أنه للوجوب إذا تجرد عن القرائن، ومن خلال من يرى الأمر حقيقة في الإباحة، ولا يكون للوجوب إلا بقرينة تصرفه إليه، وكذلك بالنسبة للندب وسائر الدلالات الأخرى.

1-سنن ابن ماجة، 3/1، مسند الشافعي، 272.

2-عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم الجبائي (247-321هـ)، عالم بالكلام، وهو من كبار أئمة المعتزلة، وأصبح شيخهم بعد وفاة والده أبي علي الجبائي، تنسب إليه فرقة البهشمية، من تصانيفه: الشامل في الفقه، والعدة في أصول الفقه، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 32/15، الزركلي: الأعلام، 7/4.

3-السبكي: رفع الحاجب، 575/2.

وعمدة هذا القول أن الأمر متردد بين الوجوب والندب، والإباحة هي قدر مشترك بينهما، فهو أقل ما يصدق عليه الأمر فيصرف إليه لأنه متيقن، ولا يحمل على غيره إلا بدليل.

ومن المواضع التي تدل فيها القرينة على الإباحة الأمر بعد الحظر، كقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَاةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ**﴾ (**الجمعة، 10**)، وقوله: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ**﴾ (**المائدة، 2**)، وقوله: ﴿**فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ**﴾ (**البقرة، 222**).

الفرع الرابع: الدلالة على الاشتراك بين الوجوب والندب:

وهو مذهب الماتريدي[1]، وقد ذكر ذلك ابن اللحام[2]، ويبدو أن اشتراكهما في مسمى الطلب جعل أصحاب هذا القول يحملونه عليهما[3] جمعا على سبيل الاشتراك[4]، «وفي المستوعب للقيرواني والمستصفى للغزالي أن الشافعي نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والندب»[5]، وهذا محتمل لهذا المذهب[6]، ولكن السبكي يرى أن مذهب الشافعي هو الوجوب على الأظهر[7]، والسبكي يرى الوجوب.

1-محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي (ت333هـ)، نسب إلى ماتريد مكان بسمرقند، من أئمة علم الكلام، من مصنفاته مآخذ الشرائع في أصول الفقه، وكتاب الجدل في أصول الفقه كذلك، وكتاب تأويلات القرآن وكتاب المقالات، وغيرها، ترجمته عند: ابن قطلوبغا: تاج التراجم، 249/1، الزركلي: الأعلام، 19/7.

2-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 306.

3-القرافي: الذخيرة، 79/1.

4-السبكي: الإبهاج، 41/2، والسبكي عنده للوجوب.

5-الغزالي: المستصفى، 19/2.

6-ابن اللحام: القواعد الأصولية، 160.

7-السبكي: رفع الحاجب، 499/2.

الفرع الخامس: الأمر من الله للوجوب ومن الرسول صلى الله عليه وسلم للندب:

وهو قول أبي بكر الأبهري المالكي[1]، وهذا في أحد قوليه، ما لم يكن بيانا لمجمل، أو ما جرى مجراه[2].

الفرع السادس: الدلالة على الفورية:

اختلفت آراء الأصوليين في هذه المسألة[3] كما يلي:

الفريق الأول: الأمر يدل على الفورية:

وقد ذهب إلى ذلك الإمام مالك والمالكية غير المغاربة، والحنفية[4] وبعض الشافعية وداود الظاهري[5]، ويعزى كذلك إلى أبي حنيفة[6]، والحنابلة[7].

وهذا يوافق معنى الوجوب في الأمر، فلا يفيد كون الوجوب صفة للأمر إذا كان على التراخي، بل ذلك تناقض، والشريعة جاءت تحفز النفوس على أعمال الخير، وتوطنها على مباعدة العجز والكسل والخمول، وكل ذلك من التراخي، فتدعو إلى المبادرة والمسارعة، وهذا يوافق الأوامر، وأما التراخي فلا يذهب إليه إلا مع القرينة، وهل يأثم بالتأخير؟، هنا مسألة، وكل من قال أن مقتضى الأمر هو التكرار على الدوام فإنه يلزم عن قوله أن يفيد المبادرة والفورية في الامتثال، ولذلك ذهب من قال بالتكرار إلى القول بالفورية[8].

1-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 306.
2-السبكي: رفع الحاجب، 501/2.
3-أبو الحسين البصري: المعتمد، 111/1.
4-الكاساني: بدائع الصنائع، 3/2.
5-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 308.
6-الجويني: البرهان، 168/1.
7-الآمدي: منتهى السول، 106.
8-المصدر نفسه، 106-107.

الفريق الثاني: **الأمر يدل على التراخي**: وذهب إلى ذلك الشافعية والمالكية المغاربة، وهو الأليق بتفريعات الشافعي وإن لم يصرح به[1].

الفريق الثالث: **التوقف**: وهو قول إمام الحرمين[2] والغزالي والآمدي.

الفريق الرابع: **الدلالة على مجرد الطلب**: القول بأنه يدل على مجرد الطلب دون أن يدل على فور أو تراخ[3]، وذهب إليه التلمساني، وعده مذهب المحققين[4].

أدلة الفريق الأول: أما الفريق الأول[5]، فدليله قول الله تعالى لإبليس: ﴿**قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ**﴾ (**الأعراف، 12**)، ووجه الاستدلال عتاب الله تعالى إبليس على الامتناع عن السجود حال أمره إياه، فدل ذلك على أن تأخيره إثم ويترتب عليه العقاب، فدلالته إذن فورية، وعمل أداة (إذ) دليل على ذلك، لأنها للظرف والفجائية.

أدلة الفريق الثاني: ودليل القائلين بالتراخي[6]: هو أن المطلوب هو حقيقة الفعل، والفور والتراخي ليسا من حقيقة الفعل، بل هما أمران خارجيان لأنهما من صفات الفعل لا من حقيقته، «فلا دلالة له عليهما»[7].

أدلة الفريق الثالث: ودليل القائلين بعدم الدلالة لا على الفور ولا على التراخي هو أنه يرد تارة مقيدا بالتراخي، فإذا وجد مجردا عن قيد التراخي بقي محتملا لهما، فلا يدل لا على هذا ولا على ذلك، وهذا ما قاله التلمساني: «لأنه تارة يتقيد بالتراخي كما إذا قال له: سافر رأس الشهر، فإنه يقتضي التراخي، فإذا أمره بأمر مطلق من غير تقييد بفور ولا بتراخ فإنه

1-الجويني: البرهان، 168/1.

2-المصدر نفسه، 168/1.

3-الآمدي: منتهى السول، 106.

4-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 308.

5-أبو الحسين البصري: المعتمد، 112/1.

6-المصدر نفسه، 111/1.

7-ابن السبكي: رفع الحاجب، 521/2.

يكون محتملا لهما، وما كان محتملا لشيئين فلا يكون مقتضيا لواحد منهما بعينه»[1]، ولكن تقييده بالتراخي أحيانا يدل على أن الأصل فيه للفورية.

الفرع السابع: الدلالة على التكرار أو المرة:

ودليلهم يورده الجويني في قوله: «فمعتقدهم الأقوى عنهم اعتبار الأمر بالنهي، وفي ذلك مسلكان أحدهما أن الأمر اقتضاء إثبات، والنهي اقتضاء انكفاف، وهما يجتمعان في أصل الاقتضاء والإطلاق، فإذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان كان الثاني في معناه، والوجه الثاني في التمسك بالنهي أن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور به، وإذا كان كذلك فالنهي يقتضي الانكفاف عن أضداد المأمور به عموما، ومن ضرورة الانكفاف عنها إدامة الامتثال..»[2]، ولكن لا يسلم لهم دليل المسلك الأول، للفرق بين الإثبات والانكفاف، لأن الإثبات تكفيه المرة بخلاف الانكفاف.

أدلة أخرى[3]:

أولا: لو لم يكن للتكرار لما حمل عليه في الصوم والصلاة، والرد: لورود القرائن.

ثانيا: نسبة قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً**﴾ (**التوبة، 36**)، إلى الأشخاص والأزمان نسبة واحدة، ولما عم جميع الأشخاص عم الأزمان كذلك.

ثالثا: قوله صم كقوله: لا تصم، والنهي للأبد فكذلك الأمر، وهذا قياس مع الفارق.

رابعا: الأمر يقتضي الفعل واعتقاد الوجوب، والثاني مؤبد فكذلك الفعل، والرد: إنما هو اعتقاد الوجوب المقيد وليس المطلق.

خامسا: لا اختصاص للأمر بزمان دون زمان، فيحمل على الجميع، الرد: غير صحيح، بل هناك اختصاص بزمان ومكان وعدد وغير ذلك.

1-التلمساني: مفتاح الوصول، 383

2-الجويني: البرهان، 164/1.

3-الآمدي: منتهى السول، 104.

سادسا: الحمل على التكرار أحوط وأولى، الرد: الاحتياط يكون بالأدلة وليس بمجرد الموهومات التي لا عبرة لها.

سابعا: حديث: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[1]، دليل التكرار[2]، الرد: والصواب ما استطعتم في المرة الواحدة الدالة على الإتيان بالوجوب، فلا تحمل على الاستطاعة المطلقة.

وممن ذهب إلى التكرار مدة العمر إن أمكن: أبو إسحاق الإسفراييني[3]، ولكن ربطه بشرط الإمكان، فيؤول إلى القول بعدم التكرار[4].

وقد رد الجويني على المسلك الأول بكون قضايا الألفاظ لا تثبت بالأقيسة[5].

وقد يزاد أن الاشتراك في الإطلاق غير صحيح، بل هو في الأمر نفسه محل نزاع.

وأما المسلك الثاني: فالأصل أن الأمر لا يتضمن عنده النهي عن أضداد المأمور به، فسقط الاستدلال[6].

وقد يزاد فيقال: الصحيح في النهي أنه نهي عن ضد واحد من أضداده، فسقط إذن هذا الوجه من الاستدلال.

وأوردوا دليلا آخر «قالوا: الأمر يقتضي وجوب اعتقاد الامتثال والعزم عليه قبل الإقدام على الامتثال نفسه، ثم العقد والعزم يعمان ولا يختصان، فليكن الامتثال المقصود كذلك»[1].

كذلك»[1].

1-سنن ابن ماجة، 3/1، مسند الشافعي، 272.

2-أبو الحسين البصري: المعتمد، 101/1-102.

3-إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الأسفراييني نسبة لبلدة أسفرايين، لقب ركن الدين، الفقيه الأصولي المتكلم المجتهد، إمام جمع شتات العلوم، سمع من السجزي وأبي بكر الإسماعيلي وغيرهما، وسمع منه البيهقي والقشيري وأبو بكر الطبري الذي تخرج به في المناظرة، أخذ عنه الأصول والكلام عامة مشايخ نيسابور، بنيت له مدرسة في نيسابور لم يكن لها مثيل، من مصنفاته الجامع في أصول الدين وتعليقة في أصول الفقه، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 353/17، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 256/4.

4-البابرتي: الردود والنقود، 46/2، الآمدي: منتهى السول، 103.

5-الجويني: البرهان، 164/1.

6-المصدر نفسه.

وأجاب عنها إمام الحرمين بأن هذا ركيك لا أصل له، لأن الأمر لا يقتضي اعتقاد الوجوب، وإنما هذا من ثمرات العقيدة المفضية إلى الإذعان لأمر الله، وهو نفس ما يحدث لو قيد الأمر بالمرة الواحدة، فلا معنى لهذا التفريق[2].

ثم إن الاعتقاد والعزم يفتقران كذلك إلى التقييد، فقد يكون الاعتقاد والعزم في المرة الواحدة، وقد يشملان الزمان على سبيل التكرار، فوجوب العزم والاعتقاد ليس دليلا على وجوب التكرار، والله سبحانه أعلم.

أدلة القائلين بالمرة الواحدة:

ذهب الشوكاني إلى أنه للمرة الواحدة، ولا يدل على التكرار إلا بقرينة[3].

المسلك الأول: الاستشهاد بأمثلة، فقال: إذا قال القائل: تصدق زيد أو ليتصدق زيد، لم يتضمن ذلك إدامته، بل يشعر بالفعل مرة واحدة، فكذلك الأمر، ومثل الحنث في اليمين يبر بالمرة الواحدة[4].

المسلك الثاني: يقال لمن امتثل مرة واحدة للأمر ممتثلا، ولكن يسقط هذا لأنه يقال أيضا في الأمر المقيد بالتكرار.

تعقيب: وكيف يسقط وهو قد أثبت أن المرة امتثال، فهذا يدل على أن ذلك يكفي، والزيادة تحتاج إلى دليل، فأظن أن هذا الاستدلال وجيه جدا، والله سبحانه أعلم.

ومذهب الجويني أن مقتضى الأمر الفعل مرة واحدة، فمن فعل مرة كان ممتثلا قطعا، وأما الدوام والاستغراق فيتوقف على القرينة[5]، «وأيضا فإنا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير، ولا دلالة للموصوف على الصفة»[1].

1-المصدر نفسه، 165/1.

2-الجويني: البرهان، 165/1.

3-الشوكاني: إرشاد الفحول، 259/1.

4-الجويني: البرهان، 166/1.

5-الجويني: البرهان، 167/1، أبو الحسين البصري: المعتمد، 99/1.

إذن مذهب إمام الحرمين أن صيغة الأمر ليست لها دلالة على أي من المرة أو التكرار إذا كانت مجردة عن القرائن، وقال الآمدي: «والمختار أنه للمرة الواحدة مع احتمال التكرار، أما المرة الواحدة فمقطوع بها، وأما التكرار فالأمر محتمل»[2].

الترجيح:

يترجح كون دلالة الأمر للمرة الواحدة لهذه الأدلة:

1-ثبوت الامتثال بالمرة الواحدة.

2-ما زاد على المرة الواحدة ثبت بأدلة أخرى، وليس من دلالة الأمر نفسه.

3-**تعلق الأمر بالعلة:** وذلك أن الأمر المعلق بعلة ثابتة وجب أن يتكرر بتكررها لأن الإجماع منعقد على اتباع العلة، فالتكرار للعلة وليس لمقتضى الأمر، وهذا في كل صفة ثبتت عليتها[3]، وكذلك المعلق على شرط[4] يتكرر بتكرر الشرط، كقوله: إذا زالت الشمس فصلوا، والمعلق بصفة كقوله تعالى: ﴿**ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (**النور، 2**)، وبناء على هذا «إن ثبت أن ما علق عليه المأمور به علة لوقوع الفعل فلا خلاف في تكرره بتكرار ما علق عليه، وإن لم يكن فمن قال بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار فها هنا أولى، ومن لم يقل بذلك اختلفوا فيه ها هنا»[5]، وهذا دليل وجيه لترجيح الدلالة على المرة الواحدة، وأن الدلالة على التكرار تحتاج إلى دليل آخر.

الفرع الثامن: دلالة الأمر بعد النهي:

أولا: الدلالة على الإباحة: وهو مذهب الحنابلة وطائفة من الحنفية والمالكية والشافعية[6].

1-البابرتي: الردود والنقود، 45/2.

2-الآمدي: منتهى السول، 103.

3-البابرتي: الردود والنقود، 51/2، أبو الحسين البصري: المعتمد، 106/1.

4-أبو الحسين البصري: المعتمد، 105/1-106.

5-الآمدي: منتهى السول، 105.

6-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 308.

ورجحه ابن الحاجب[1] وأكثر الفقهاء والمتكلمين وابن التلمساني[2]، والدليل «غلبة استعمال الصيغة بعد الحظر في الإباحة شرعا دليل على أنها العرف الشرعي فيقدم على الوجوب الذي هو مدلولها لغة»[3]، وذكر في دليل غلبتها شرعا آيات وآثار: ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ**﴾ (**المائدة، 2**)، ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَاةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ**﴾ (**الجمعة، 10**)، ﴿**فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ**﴾ (**البقرة، 222**)، وحديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي: «**إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفّت، فكلوا وادخروا وتصدقوا**»[4].

ثانيا: الدلالة على الوجوب:

وهو مذهب متقدمي المالكية ومنهم الباجي[5] وبعض الشافعية كالرازي[6] والشيرازي[7] وبه وبه قالت المعتزلة[8]، وعند أكثر الأحناف هو للوجوب إلا أن يرد مانع[9]، وردوا على من ذهب إلى أنه للإباحة استدلالا بقوله تعالى ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ (**المائدة، 2**) أن

1-عثمان بن عمر بن أبي بكر أبو عمر جمال الدين الكردي (ت646هـ)، الفقيه الأصولي المقرئ النحوي، اشتهر بابن الحاجب لأن أباه كان حاجبا للأمير عز الدين موسك الصلاحي، اشتغل بالقراءات والفقه والعربية، أخذ بعض القراءات عن الشاطبي، وأخذ عن أبي منصور الأبياري، استوطن دمشق ودرّس بها، ثم خرج إلى مصر فاستوطن الاسكندرية حتى مات رحمه الله، كان متقنا لمذهب مالك بارعا في علوم شتى، صنف مختصره الفقهي جامع الأمهات ومختصره الأصولي الذي اختصر فيه كتاب الآمدي، كما صنف في النحو والتصريف، ترجمته عند: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 248/3، ابن كثير: البداية والنهاية، 206/13.

2-السبكي: الإبهاج، 44/2.

3-السبكي: رفع الحاجب، 549/2.

4-صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، 133/7، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، 80/6، واللفظ له.

5-القرافي: الذخيرة، 80/1.

6-الرازي: المحصول، 159/2.

7-السبكي: الإبهاج، 43/2.

8-المصدر نفسه.

9-أصول السرخسي، 19/1.

هذه الآية صرف الوجوب فيها إلى الإباحة الواردة في قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ**﴾ (**المائدة، 4**)[1].

ثالثا: مذهب أهل التفصيل: فصل القاضي عبد الوهاب[2] كما يلي:

1-إذا كان الحظر معلقا بغاية أو شرط أو علة فهنا إذا زال ما علق عليه الحظر وجاء الأمر أفاد الإباحة عند الجمهور، وأفاد العودة إلى أصله قبل الحظر عند مالك وأصحابه[3]، ومثاله حديث «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث من أجل الدافة، فكلوا منها وادخروا**»[4].

2-إذا كان الحظر غير معلق بغاية ولا شرط ولا معلل بعلة فالأمر هنا للإباحة وهو مذهب مالك وأصحابه[5].

رابعا: مذهب الوقف: وهو لإمام الحرمين، واختاره جماعة[6].

الترجيح:

والظاهر من المسألة أن حكم ذلك الأمر يرجع إلى ما كان قبل النهي، فإذا كان متعلقه مباحا دل على الإباحة، مثل: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَاةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ**﴾ (الجمعة، 10)، وإن كان مندوبا دل على الندب، مثل: «**نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[7]، وإن

1-أصول السرخسي، 19/1.

2-عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت422هـ)، سمع أبا عبد الله العسكري وأبا حفص بن شاهين وغيرهما، كان فقيها أديبا شاعرا، عاش في بغداد، وتولى القضاء بداريا وباكسايا، ثم ارتحل إلى مصر لضيق حاله فأكرم فيها وحسنت أحواله، ألف كتاب التلقين في فروع المالكية، وكتاب المعونة وشرح الرسالة وغيرها، ترجمته عند: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 219/3، ابن كثير: البداية والنهاية، 40/12.

3-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 308.

4-صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، 133/7، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما ماكان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، 80/6، واللفظ له.

5-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 309.

6-السبكي: الإبهاج، 45/2.

7-صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه، 65/3.

كان متعلقا بالواجب كان واجبا، مثل: ﴿**لاَ تَقْرَبُواْ ٱلصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ**﴾ (النساء، **43**).

الفرع التاسع: دلالة الأمر على المصلحة:

شرعت الأوامر لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، وجاءت لجلبها إن كانت مفقودة، أو صونها إن كانت موجودة، وشرعت النواهي لدرء المفاسد دفعا ووقاية، قال عز الدين بن عبد السلام رحمه الله: «لما علم الرب سبحانه أنه قد جبل عباده على الميل إلى الأفراح واللذات والنفور من الغموم والمؤلمات، وأنه قد حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات، وعد من عصى هواه بما أعده في الجنان من المثوبة والرضوان ترغيبا في الطاعات، ليتحملوا مكارهها ومشاقها، ومن عصى مولاه بما أعده في النيران والهوان زجرا عن المخالفات وملاذها ورفاهيتها، ومدح الطائعين ترغيبا في الدخول في حمده ومدحته، وذم العاصين تنفيرا من الدخول في لومه ومذمته»[1]، ولهذا جاءت الحدود ووضعت العقوبات العاجلة زجرا عن المعاصي والسيئات، وكان الواجب على العباد اتباع أسباب الرشاد لما فيها من المصالح، واتقاء أسباب المعاصي لما فيها من المفاسد.

إذن فالمأمور به ينطوي على المصلحة التي شرع من أجلها، ثم إن الاعتقاد في الوجوب أو الندب مصلحة، وهو الوارد في هذه الآيات وأمثالها بلفظ الإيمان أو التسليم أو الرضى، وما أشبه هذه المعاني: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ**﴾ (**البقرة، 25**)، ﴿**والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ**﴾ (**البقرة، 4**)، ﴿ **وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا**﴾ (**النساء، 65**)، «فكل مأمور ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما، فما كان من الاكتساب محصلا لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال، وما كان منها محصلا لأرذل المفاسد فهو أرذل الأعمال»[2].

1-عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام، 14/1-15.

2-المصدر نفسه، 7/1.

ومقاصد القرآن هي المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها وتمكين السبل للوصول إليها وحمايتها: «ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، فلا نسبة بمصالح الدنيا ومفاسدها إلى مصالح الآخرة ومفاسدها، لأن مصالح الآخرة خلود الجنان ورضا الرحمن مع النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من نعيم مقيم، ومفاسدها خلود النيران وسخط الديان مع الحجب عن النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من عذاب أليم»[1].

الفرع العاشر: دلالة الأمر على الأدب: وهو مصطلح فقهي يعني ما ترغب فيه أحكام الشرع من خلق وهيئة وطريقة في الكلام والجلوس والقيام والأكل والشرب والمنام والمعاشرة والسير والسفر وغيرها.

ومن أمثلته حديث النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلمة: «**سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك**»[2].

الفرع الحادي عشر: دلالة الأمر على الإرشاد:

والإرشاد يكون لمنافع الدنيا ومصلحة الفاعل وغرض نفسه، ويفارق المندوب في كون المندوب لمصلحة الآخرة أي ثوابها، والإرشاد لمصلحة الدنيا أي منافعها[3]، ولكن يشكل عليه أن كل ما يفعله المكلف مما فيه مصلحة نفسه الدنيوية فيه الأجر والثواب حسب النية كما جاء في الحديث: «**وفي بضع أحدكم صدقة**»[4].

1-عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام، 7/1.

2-صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، 88/7، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما، 109/6.

3-السبكي: الإبهاج، 17/2.

4-صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، 82/3..

الفرع الثاني عشر: مذهب التوقف: دليلهم أن صيغة الأمر ترد ويراد بها الإيجاب، وترد ويراد بها التهديد، ويراد بها التكوين، ويراد بها السؤال، وترد ويراد بها التعجيز، فليس حملها على بعض بأولى من حملها على غيره، فوجب إذن الوقف[1].

«وإذا احتملت هذه الصيغة هذه الوجوه لم يكن البعض أولى من بعض، فوجب التوقف حتى نعلم المراد بقرينة، وأشبه هذا سائر الأسماء المشتركة، وهذا لازم احتمل وجوها شتى من المعنى لا يتعين أحد وجوهه إلا بدليل»[2].

والجواب عن الوقف أن يقال بأن الصيغة فيها الطلب والاستدعاء، وتعرف أي دلالة أخرى مقصودة بالقرينة المقالية الحالية أو السابقة أو اللاحقة، وما إلى ذلك من حيثيات الموضوع.

ورد الإمام السبكي على أهل الوقف بأدلة ثلاثة[3]:

1-هذه المسألة وسيلة إلى العمل فيكفي فيها حصول الظن.

2-هذا الحصر منهم ممنوع؛ فيجوز أن يعرف بدليل مركب من العقلي والنقلي.

3-تارك المأمور به عاص، وكل عاص يستحق النار، فينتج العقل من النقلين أن تارك المأمور به يستحق العقاب، وهذا هو معنى الوجوب.

المطلب الثالث: دلالات النهي:

الفرع الأول: تنوع دلالات النهي:

اختلفت دلالات النهي بين التحريم والكراهة والتحقير والإرشاد والدعاء، ولكنه حقيقة في طلب الترك[4]، كما اختلفوا في دلالته على التحريم والكراهة هل هي ظاهرة في الأول أو

1-الشيرازي: التبصرة، 24، السمعاني: قواطع الأدلة، 49/1.

2-السمعاني: قواطع الأدلة، 49/1.

3-السبكي: الإبهاج، 42/2.

4-الآمدي: منتهى السول، 112.

الثاني، أو أنها مشتركة بينهما، أو أنها موقوفة، وهذا الاختلاف في قضايا النهي مثل الاختلاف في قضايا الأمر[1].

الفرع الثاني: دلالة النهي على التحريم:

النهي المطلق وهو النهي المجرد عن القرينة تكون دلالته للتحريم، وهذا الذي عليه الجمهور، لأنه طلب ترك، ولا يتحقق إلا بالتحريم، وتوقف فيه أبو الحسين البصري ومن تبعه، فلا يدل عندهم على التحريم ولا على غيره إلا بدليل[2]، «وفيه من الخلاف ما سبق في الأمر»[3].

الفرع الثالث: دلالة النهي على الفساد:

اختلف في ذلك الأصوليون والفقهاء، وهذه مذاهبهم:

المذهب الأول: النهي يدل على الفساد؛ فما نهى عنه الشارع لا يعتد به، فهو كالمعدوم كما قالوا في القاعدة الفقهية «المعدوم شرعا كالمعدوم حسا»[4]، وذهب إلى هذا المالكية والشافعية والحنابلة وأكثر الحنفية[5].

المذهب الثاني: النهي لا يقتضي الفساد، وليست له دلالة على فساد المنهي عنه، وإنما يعرف بدليل غير النهي، وهو مذهب عامة المتكلمين وكذا الكرخي[6] والقاضي أبي بكر من

1-الآمدي: منتهى السول، 112.

2-السمعاني: قواطع الأدلة، 138/1، الشوكاني: إرشاد الفحول، 279/1.

3-القرافي: الذخيرة، 86/1.

4-القرافي: الفروق، 311/2.

5-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 310، الآمدي: منتهى السول، 113، المسودة، 82، القرافي: الذخيرة، 86/1، التلمساني: مفتاح الوصول، 418.

6-الكرخي هو عبيد الله بن الحسن بن دلال أبو الحسن (260-340هـ)، ينسب إلى كرخ من قرى العراق، إمام تفقه تفقه على مذهب أبي حنيفة وبرز فيه، وكان رأسا في الاعتزال، ترجمته عند: ابن كثير: البداية والنهاية، 267/11.

المالكية، وأبي بكر القفال[1] والغزالي من الشافعية، والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري[2].

المذهب الثالث: إذا كان النهي لعينه دل على الفساد، وإن كان لغيره لم يدل على الفساد، وذهب إلى هذا طائفة من الفقهاء[3].

المذهب الرابع: إذا كان النهي في العبادات دل على فساد المنهي عنه، وأما في المعاملات فلا يدل على ذلك، وهو ما ذهب إليه أبو الحسين البصري والإمام الرازي[4]، ورد القرافي هذا بقوله: «لنا أن النهي إنما يكون لدرء المفاسد الكائنة في المنهي عنه، والمتضمن للمفسدة فاسد»[5].

المذهب الخامس: فرق التلمساني بين حق الله وحق العبد، فذهب إلى أنه في حق الله يقتضي الفساد، وفي حق العبد لا يقتضيه[6]، وقد نسبه المازري إلى شيخه أبي الحسن اللخمي[7].

تفريق الحنفية[8]:

وهو اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية، وعدم اقتضائه الفساد في أمر خارج عنها، و«هذا الفارق بالغ أبو حنيفة في اعتباره حتى أثبت عقود الربا وإفادته الملك في أصل المال

1-محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي أبو بكر القفال الكبير (291-365هـ)، فقيه وقته، وإمام لا ينازع، قال الحاكم: أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثر في طلب الحديث، أخذ عن ابن خزيمة وابن جرير الطبري، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 283/16، ابن خلكان: وفيات الأعيان، 46/3.

2-الآمدي: منتهى السول، 113، الرازي: المحصول، 486/2.

3-الزركشي: البحر المحيط، 443/2، عبد الكريم النملة: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، 1449/3.

4-الرازي: المحصول، 486/2.

5-القرافي: الذخيرة، 86/1.

6-التلمساني: المفتاح، 421-423.

7-الزركشي: البحر المحيط، 446/2.

8-الشوكاني: إرشاد الفحول، 283/1.

الربوي»[1]، فإذا باع درهما بدرهمين صحح العقد وأمضاه وأوجب لوازمه، فيوجب درهما من الدرهمين ويرد الدرهم الزائد[2]، وبالغ في المقابل أحمد بن حنبل في إلغاء هذا الفرق حتى أبطل الصلاة في الثوب المغصوب والوضوء بالماء المسروق والذبح بالسكين المغصوبة.

الفرع الرابع: دلالة النهي على الترك الدائم:

لا يتحقق الترك إلا أن يدوم مع الزمن، وإلا كان تناقضا، ويستدلون له بمثال: إذا ما فعل العبد ما نهي عنه «ولو في أي وقت كان الذم والعقاب في عرف اللغة»[3].

وعللوا ذلك بأن النهي كالنكرة في سياق العموم فتعم[4]، والأمر كالنكرة في سياق الإثبات، وهو المشهور من مذاهب العلماء[5]، والذي قال بعدم التكرار هو الفخر الرازي، وهو عنده لا يفيد الفور[6].

الفرع الخامس: الدلالة على الفور:

«النهي يقتضي الترك على الدوام وعلى الفور»[7]، وهو قول الجمهور، وعند الباقلاني والرازي لا يقتضي الفور كالأمر عندهم، لأن النهي لا يتحقق إلا إذا كان في جميع الأوقات وهذا يعني الفورية والاستمرار.

الفرع السادس: الدلالة على الأمر بضد من أضداد المنهي عنه:

النهي عن الشيء لا يتحقق إلا بتمام الترك، فالترك إذا استلزم فعل الضد كان ذلك أمرا به إذا كان الضد واحدا، فإن كان متعددا فيكفي أن يكون الأمر منصبا على ضد واحد منها، ومن أبين أمثلته النهي عن صوم العيدين إذ لا يتحقق الترك فيهما إلا بالأكل، فيكون

1-القرافي: الفروق، 146/2.

2-الزركشي: البحر المحيط، 441/2.

3-الآمدي: منتهى السول، 114.

4-المسودة، 81.

5-القرافي: الذخيرة، 86/1.

6-المصدر نفسه.

7-السمعاني: قواطع الأدلة، 139/1.

أمرا بالإفطار فيهما[1]، إذن «فمتعلقه فعل ضد المنهي عنه لأن العدم غير مقدور»[2]، وأرى العكس، لأن المعدوم يتحقق بمجرد الترك أو الكف وهو سهل، والله سبحانه أعلم.

إذن «النهي عن الشيء أمر بضده إن كان واحدا، وإن تعددت فهو أمر بأحدها من حيث المعنى»[3]، وهو ما ذهب إليه أكثر الشافعية، «وقال الجرجاني[4]: لا يكون أمرا بشيء من ذلك»[5]، وهو قول أكثر المعتزلة.

الفرع السابع: الدلالة على البطلان والفساد عند الحنفية:

النهي عند أبي حنيفة ومحمد لا يدل على الفساد مطلقا، والدليل هو عدم صحة النهي عن المستحيل، أي استحالة النهي عن المستحيل[6]، فيثبت العقد صحيحا ولكنه فاسد وليس وليس باطلا، ويفرقون بين الفساد والبطلان، «فالفاسد ما كان مشروعا بأصله دون وصفه»[7]، والباطل ما كان النهي عنه لذاته، أي لم يكن مشروعا في أصله، ولذلك تترتب بعض الآثار على الفاسد دون الباطل، أما الجمهور فعندهم الفساد والبطلان حكم واحد.

أمثلة: من باع واشترط شرطا غير صحيح صح البيع وبطل الشرط[8].

مذاهب العلماء في الفساد والبطلان:

1-اتفقوا على أن النهي المعلق بالأمور الحسية يدل على الفساد لأنه يدل على فساد ذات الشيء فهو قبيح في نفسه، مثل الزنا والقتل وشرب الخمر والغيبة[9]، فإن دل على أن الفساد

1-السمعاني: قواطع الأدلة، 139/1.

2-القرافي: الذخيرة، 86/1.

3-المسودة، 86.

4- علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (740-816هـ)، فيلسوف وعالم بالعربية، له مصنفات كثيرة أشهرها: التعريفات وشرح مواقف الإيجي، ترجمته عند: الزركلي: الأعلام، 7/5، كحالة: معجم المؤلفين، 515/2.

5-المسودة، 86.

6-نفسه.

7-المسودة، 80، عبدالعزيز البخاري: كشف الأسرار، 391/1.

8-عبدالعزيز البخاري: كشف الأسرار، 396/1.

9-الزحيلي: أصول الفقه، 237/1.

بسبب معنى آخر وليس في ذاته فهنا لا يدل على الفساد، مثل النهي عن وطء الحائض فإنه يثبت به حل الحائض للزوج الأول إذا كانت مطلقة ثلاثا، والنسب وتكميل المهر والإحصان.. لأن النهي لأمر قارنه وهو الأذى.

2-النهي عن التصرفات الشرعية يدل على البطلان، وهنا اتفقوا كذلك على البطلان إذا كان النهي متجها إلى المحل المعقود عليه، مثل **النهي عن بيع الجنين في بطن أمه**[1]، والنهي والنهي عن بيع حبل الحبلة لحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «**نهى عن بيع حَبَل الحَبَلة**»[2]، وهو نوع من البيوع كانت في الجاهلية، حيث يشتري الشخص جزورا في بطن أمه إلى أن يولد، ثم يكون للناقة الوليدة حبل وهو الحمل فتلد أيضا، فهو بيع البطون المتتالية، وهذا الحديث أصل من أصول مالك رحمه الله في النهي عن كثير من بيوع الآجال، لأنها تشتمل على الغرر، لجهالة المبيع وجهالة الأجل[3].

3-«اختلف العلماء في أثر النهي عن التصرفات الشرعية إذا كان النهي متجها إلى أمر مقارن للعمل غير لازم له»[4]، أي أن النهي يكون عن أمر ليس في المنهي عنه، كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، فالجمهور لا يرى البطلان ولا الفساد، ولكن يكون العمل حراما عند الكثيرين ومكروها تحريما عند الحنفية، ويقتضي هنا

1-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النجش، 91/3، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب نقض الأحكام الباطلة الباطلة ورد محدثات الأمور، 132/5.

2-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الغرر..، 91/3، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع حبل الحبلة، 3/5.

3-ابن بطال: شرح صحيح البخاري، 271/6.

4-الزحيلي: أصول الفقه، 237/1.

النهي البطلان عند الحنفية والظاهرية[1]، لحديث «**من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد**»[2]، وأدلة أخرى.

4-النهي عن التصرفات الشرعية إذا كان النهي لوصف لازم للفعل الشرعي، مثل النهي عن صوم يوم العيد والبيع المشتمل على الربا أو أي شرط فاسد، ومثل بيع المجهول، فهنا ثلاثة أقوال[3]:

القول الأول:

قول الجمهور ومعهم الظاهرية: النهي يقتضي الفساد ولا يترتب عليه أثر، سواء في المعاملات أو العبادات، فلا ينعقد صوم يوم العيد، ولا يصح بيع مشتمل على الشرط الفاسد، ولا بيع الربا[4].

القول الثاني: الحنفية: يقتضي عندهم الفساد دون البطلان، أي فساد الوصف وصحة الأصل، وهذا في المعاملات، أما العبادات فالراجح عندهم أنه مثل قول الجمهور فيكون حكمها البطلان.

«وقالت الحنفية: القسمة الثنائية تجري في العبادات، فهي إما صحيحة أو غير صحيحة، وأما في العقود والتصرفات أي المعاملات المدنية فالقسمة ثلاثية، لأن العقد غير الصحيح ينقسم إلى باطل وفاسد»[5]، وقال ابن نجيم: «والباطل والفاسد عندنا في العبادات مترادفان، وفي النكاح كذلك، لكن قالوا: نكاح المحارم فاسد عند أبي حنيفة رحمه الله فلا حد، وباطل عندهما فيحد»[6].

1-الزحيلي: أصول الفقه، 238/1.

2-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النجش، 91/3، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، 132/5.

3-وهبة الزحيلي: أصول الفقه، 239/1.

4-الغزالي: المستصفى، 100/2.

5-وهبة الزحيلي: أصول الفقه، 106/1، انظر: عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 379/1.

6-ابن نجيم: الأشباه والنظائر، 337.

«وأما في البيع فمتباينان، فباطله ما لا يكون مشروعا بأصله ووصفه، وفاسده ما كان مشروعا بأصله دون وصفه، وحكم الأول أنه لا يُملَك بالقبض، وحكم الثاني أنه يُملَك به، وأما في الإجارة فمتباينان، قالوا: لا يجب الأجر في الباطلة، كما إذا استأجر أحد الشريكين شريكه لحمل طعام مشترك، ويجب أجر المثل في الفاسدة»[1]، وهكذا في الرهن والصلح والكفالة.

أما الباطل فما كان الخلل في أصله وذلك في الصيغة أو في العاقدين أو المحل، مثل كون العاقد صبيا أو مجنونا أو العقد على معدوم، فهذا باطل لا يلزم عنه شيء، وأما الفاسد فما ورد الخلل في وصفه لا أصله، مثل شرط فاسد لا يكون في الماهية أو الركن، فهذا يبطل الوصف الفاسد ويترتب بعض آثار العقد، مثل بيع بثمن غير معلوم أو مقترن بشرط فاسد فهو فاسد، وزواج غير المميز أو زواج المحارم باطل، وأما الزواج بغير شهود فهو فاسد، ولهذا يجب المهر والعدة، ويثبت النسب بالدخول في الزواج الفاسد، والبيع الفاسد يفيد الملك الخبيث إذا اتصل به القبض[2].

ولا بد من الإشارة إلى أن أصحاب الشافعي وأحمد فرقوا بين الباطل والفاسد في مسائل معينة، فمسائل أصحاب الشافعي منها «لو نكح بلا ولي فهو فاسد يوجب مهر المثل لا الحد، ولو نكح السفيه بلا إذن فباطل لا يترتب عليه شيء»[3]، ومنها الكتابة والخلع والعارية والإجارة والحج، وعند أصحاب أحمد النكاح الفاسد ما يسوغ فيه الاجتهاد، والباطل لا يسوغ فيه الاجتهاد.

القول الثالث: النهي يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات.

1-ابن نجيم: الأشباه والنظائر، 337.

2-وهبة الزحيلي: أصول الفقه، 106/1.

3-الزركشي: البحر المحيط، 323/1.

وهو رأي أبي الحسن البصري[1] والرازي[2] والغزالي[3].

الفرع الثامن: دلالة النهي على الإرشاد: سبق بيان مفهوم الإرشاد وهو ما كان لمصلحة دنيوية، ومثاله قوله تعالى: ﴿**لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾ (**المائدة، 101**)،

الفرع التاسع: دلالة النهي على الإياس: كقوله تعالى: ﴿**لاَ تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ**﴾ (**التحريم، 7**).

الفرع العاشر: دلالة النهي على بيان الحقارة: ومثاله: ﴿**لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّنْهُمْ**﴾ (**الحجر، 88**)..

الفرع الحادي العاشر: دلالة النهي على العاقبة: كما في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّالِمُونَ**﴾ (**إبراهيم، 42**).

الفرع الثاني عشر: دلالة النهي على الدعاء:

كقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا**﴾ (**البقرة، 286**).

الفرع الثالث عشر: دلالة النهي على المفسدة:

هذه المفسدة صفة للفعل، «والله تعالى عليم حكيم، علم ما تتضمنه الأحكام من المصالح، فأمر ونهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم»[4]، وهذه المصالح والمفاسد أنواع ثلاثة:

النوع الأول: «أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك»[5].

1-أبو الحسين البصري: المعتمد، 171/1.

2-الرازي: المحصول، 486/2.

3-الغزالي: المستصفى، 100.

4-ابن تيمية: المجموع، 258/8.

5-المصدر نفسه.

النوع الثاني: اكتساب الفعل صفة الحسن والقبح بأمر الشارع ونهيه، فإذا أمر بشيء صار حسنا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا بهذا المعنى[1].

النوع الثالث: «أن تكون الحكمة ناشئة من نفس الأمر وليس في الفعل ألبتة مصلحة»، لكن المقصود هو الابتلاء[2].

وأرى والله أعلم أن هذا النوع الأخير بهذه الصيغة فيه نظر؛ لأن الأمر والنهي لو كان أي منهما خاليا -كما يبدو لا على الحقيقة- من الحكمة والمصلحة لكان تعبدا محضا في الاصطلاح، وهذا التعبد يكفيه ما يحققه من الطمأنينة في القلب والراحة والسكينة في النفس، ﴿**أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ**﴾ (**الرعد، 28**)، وفي ذلك الشعور بالارتباط بالخالق العظيم، وهو الأمر الذي يشحن الذات بالصفات والقدرات والسجايا العالية من الرضا والإرادة والتحمل والصبر والانشراح، وما إلى ذلك ممّا يعدّ من الحكم والمصالح، فكيف يقال أن التعبد المحض لا تعرف حكمته ولا تعقل؟، فضلا عن أن يقال: ليس في الفعل ألبتة مصلحة، والله سبحانه أعلم.

الفرع الرابع عشر: دلالة النهي على الكراهة والتنزيه:

مثل حديث أم عطية رضي الله عنها: «**نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا**»[3]، فقولها ولم يعزم علينا قرينة على إرادة الكراهة والتنزيه، وفيه دليل أن النهي المجرد عن القرائن يكون للتحريم.

1- ابن تيمية: المجموع، 259/8.

2-المصدر نفسه، 112/17.

3-صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب اتباع النساء الجنائز، 99/2، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب نهي النساء عن اتباع الجنائز، 47/3.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي في الأمر والنهي

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في الأمر والنهي:

سبق تعريف الدلالة المقاصدية في الفصل التمهيدي، وهي الدلالة المستفاد من مقصد شرعي، فتكون دليلا في بيان معنى اللفظ ودليلا في استنباط الحكم الشرعي من الأمر والنهي، وذلك لأن اللفظ إنما سيق ليفهم معناه وليبلغ مراد المتكلم، وقصد صاحب النص، والشارع الحكيم كلف الناس بالشرائع التي ما جاءت إلا لغرض تحقيق مصالحهم، وتوفية حاجاتهم، من أجل أن تضمن لهم سعادتهم في الدنيا والآخرة، والأمر والنهي هو جوهر التكليف، فجاءت التكاليف مصطبغة بصبغة المقاصد رحمة بالمكلف، فلا بد من إدراك هذه الأوامر وفق مقاصد الشرع، حتى لا تحرف عن سبيلها الصحيح، ومن فروع المقاصد في الأمر كون المأمور به حسنا: يقول الشاشي: «الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور به إذا كان الآمر حكيما، لأن الأمر لبيان أن المأمور مما ينبغي أن يوجد، فاقتضى ذلك حسنه»[1]، وقسم الحسن إلى قسمين؛ حسن بنفسه ومثل له بالإيمان بالله وشكر المنعم والصدق والعدل والصلاة، وكذلك العبادات الخالصة، وحسن لغيره، مثل السعي إلى الجمعة والجهاد والحدود والقصاص.

إلا أنه لا بد من ذكر كلام الزركشي الذي يفيد أن المأمور به ليس ضرورة حسنا، «لأن الحسن لا يرجع إلى وصف الفعل بل إلى الآمر بالثناء على فاعله»[2].

ولكن الصواب كما علق القاضي على ذلك مفسرا له:

«قال القاضي: وحكايته هكذا غلط عليهم، وإنما مذهبهم أن الأمر يقتضي كون المأمور به مرادا للآمر، ثم قالوا: لما تعلقت إرادتنا بالحسن والقبح لم يدل تعلق أمرنا بالمأمور على

1-أصول الشاشي، 142.

2-الزركشي: البحر المحيط، 138/1.

حسنه، والرب تعالى لا يريد إلا الحسن[1]، وتعلق أمره بالمأمور يقتضي كونه مرادا له، ثم حيث عرفنا أنه لا يريد القبيح فيتوصل إلى كون المأمور به قبيحا، وأما نحن فلا نقول: إن الأمر بالفعل يقتضي حسنه، ولكن إن ورد الأمر بالثناء على فاعله فنحكم بحسنه للأمر الثاني»[2] .

«وعن المعتزلة أنه يقتضيه، قال القاضي وحكايته هكذا غلط عليهم، وإنما مذهبهم أن الأمر يقتضي كون المأمر به مرادا للآمر، ثم قالوا: لما تعلقت الإرادة بالحسن والقبح لم يدل..»[3].

هذا بعض المعنى لما يدل عليه الأمر والنهي من مقاصد الشريعة، إذ كل ما أمر الله به فهو مقصود محبوب مرغوب، وكل ما نهى عنه سبحانه فهو مذموم مكروه غير مرغوب.

إن الأمر والنهي وردا وفق مقاصد الشرع، ويسايران المكلف في الرخصة والعزيمة، فتارة تصلح العزيمة، وتارة تصلح الرخصة، «فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخصة معهما في هذا القصد، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصودا أن يمتثل على الجملة، وفي الرفق راجعا إلى جهة العبد إذا اختار مقتضى الرفق، فمثل الرخصة، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله ﴿**وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً**﴾ (**المزمل، 8**)»[4].

وهذا حين يقتضي الأمر والنهي الرخصة والعزيمة ويكون بينهما تعارض، فهل يختار المكلف الرخصة أو العزيمة؟.

وهنا جدلية اللفظ والمعنى، ولا يعني اتباع المقاصد إهدار اللفظ، وعدم الاهتمام بصيغ الأمر والنهي، بل ننظر في صيغ الأمر والنهي، وننظر في المقاصد كذلك، وذلك باتباع منهج التوفيق بين الكلي والجزئي كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فنراعي المقاصد بما لا يخل بالصيغ،

1-هذا المذهب غير صحيح؛ لأن مبناه أن الله تعالى لا يريد القبيح ولا يفعله، وهم يقولون هذا تنزيها لله أن يفعل الشر أو يريده، والصواب أن الله تعالى يريد الخير والشر والقبيح والحسن ولكن لا يحب ولا يرضى إلا الخير والحسن، ويكره الشر والقبح ولا يرضاهما.

2-الزركشي: البحر المحيط، 138/1.

3-المصدر نفسه.

4-الموافقات، 422/3.

«وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب، لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل، ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر»[1].

إن الشارع الحكيم قصد إلى إيقاع المأمور به، وقصد إلى ترك المنهي عنه، وهذا ما عناه الشاطبي رحمه الله بقوله: «الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، وذلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم مطلوبا، والقصد لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا»[2]، ثم إذا ألغينا الدلالة المقاصدية وتصورنا طلبا «لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لأمكن أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد النهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه»[3]، وهذا يجعل التكليف عبثا وهو محال في حق الله اللطيف الحكيم الخبير، حيث لا يكون الأمر أمرا ولا النهي نهيا، بل يكون الأمر مع قصد عدم فعله، ويكون النهي مع قصد إيقاع المنهي عنه تعالى الله عن ذلك.

وهذا الذي ذكره العز بن عبد السلام رحمه الله، وهو أنه ما من مأمور به إلا وفيه مصلحة، وما من منهي عنه إلا وفيه مفسدة، وهذه المصالح والمفاسد تكون عاجلة أو آجلة أو كلاهما[4]، وانبنى على ذلك أن فائدة الأمر والنهي الحث على تحصيل تلك المصالح ودرء تلك المفاسد[5]، وهذه الآن أمثلة:

صدقة الفطر: وهي تدخل ضمن مقاصد الشريعة من خلال الكفالة بالمساكين، وهو أحد مقاصدها الكبرى، وذلك لسد خلتهم وتوفير حاجاتهم وإسعادهم في فرحة المسلمين، أيام عيد الفطر.

1-الموافقات، 412/3.

2-المصدر نفسه، 374/3.

3-المصدر نفسه، 374/3.

4-عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الصغرى، 143.

5-المصدر نفسه، 37.

وبناء على هذا المقصد اختلف الفقهاء حول موادّ إخراجها، فإن النبي صلى الله عليه وسلم: «فرض صدقة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من زبيب أو صاعا من أقط، وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم كمن قوتهم الذرة أو الأرز أو التين أو غير ذلك من الحبوب، فإن كان قوتهم من غير الحبوب كاللبن واللحم والسمك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنا ما كان»[1].

وبين ابن القيم رحمه الله أن هذا القول هو رأي الجمهور: «وهو الصواب الذي لا يقال بغيره؛ إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم، وعلى هذا فيجزئ إخراج الدقيق وإن لم يصح فيه حديث»[2]، بل يجزئ دفعها نقدا بالأحرى، لأن النقد أنفع وأيسر وأسهل في تحقيق تلك المقاصد كلها، ولذلك ذهب إلى جواز إخراجها نقدا جملة من العلماء من المتقدمين كأبي حنيفة وسفيان الثوري والحسن البصري وعمر بن عبد العزيز وابن تيمية، ومن المتأخرين كالمباركفوري والقرضاوي، وهو اجتهاد مقاصدي ودلالي، لأنه مأخوذ من دلالة اللفظ، فإن الحديث الذي رواه ابن عمر قال: «**فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر**»[3] وقال: «**أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم**»، فهذا الإغناء مقصد لا يتحقق إلا إذا تحققت لهم الكفاية من العيش ذلك اليوم، وهو موافق تماما لما جاء به الحديث من ذكر الأشياء المعينة، والأطعمة المعروفة، وتتحقق بذلك الدلالة المقاصدية في المسألة.

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في الأمر والنهي:

وأعني بها الدلالة المستفادة من السياق وآثاره وأحواله، والتي لولاه لما فهمناها من اللفظ، واللفظ لا يستقل بإفادة المعنى ولا يستغني عن أدوات إيضاحية ووسائل دلالية خارجية

1-ابن القيم: إعلام الموقعين، 12/3.

2-المصدر نفسه، 13/3.

3-صحيح البخاري، كتاب صدقة الفطر، باب فرض صدقة الفطر، 161/2، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، 68/3.

يستعملها المتكلم في إفادة الرسالة الدلالية للفظ، ونصوص الشريعة لا تخرج عن هذه القاعدة، فإنها صادرة عن إرادة الشارع، وتهدف إلى تحقيق إفهام وبيان مقاصده، والسياق يوضحها ويدل على معانيها، وهي تفهم في سياق مقاصد الشريعة التي استنبطت وأدركت من خلال الاستقراء الكلي للنصوص ومن خلال التتبع الكلي لتصرفات الشرع في جزئياته المختلفة، «فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر»[1].

ويعني هذا النص أن السياق العام للشرع وهو المقاصد يجب اعتباره حين البحث في دلالة اللفظ، وإلا خالفنا موارد الشارع سبحانه، بل إن لفظ الأمر في القرآن يختلف باختلاف سياقات وروده، ففي كل موضع يدل على دلالة تختلف عن غيرها، تلك هي الدلالة المستفادة من ذلك السياق الخاص، «فنحن لا ننكر استعمال الأمر في غير ما هو حقيقة فيه، لأن ذلك في القرآن على وجوه، منها القضاء، قال الله تعالى: ﴿**أَلاَ لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ**﴾ (**الأعراف، 54**)، ومنها الدين، قال الله تعالى: ﴿**حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ ٱللَّهِ**﴾ (**التوبة، 48**)، ومنها القول، قال الله تعالى: ﴿**يَتَنَزَّلُ ٱلأَمْرُ بَيْنَهُنَّ**﴾ (**الطلاق، 12**)، ومنها القيامة، قال تعالى: ﴿**أَتَىٰ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ**﴾ (**النحل، 1**)، ومنها العذاب، قال الله تعالى: ﴿**فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ**﴾ (**هود، 101**)، ومنها الذنب، قال الله تعالى: ﴿**فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْراً**﴾ (**الطلاق، 9**)»[2].

1-الموافقات، 415/3.

2-أصول السرخسي، 13/1.

المثال: ما رواه المحدثون من أن النبي صلى الله عليه وسلم حينما أتي بالعرنيين الذين ارتدوا وأغاروا على لقاح النبي صلى الله عليه وسلم وقتلوا راعيه، أمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، ثم تركوا بالحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا، «فرواية الحديث هكذا دون ذكر السبب الموجب لهذه المثلة توهم أن المثلة جائزة، وهذا يعارض ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من أنه نهى عن المثلة»[1].

ويورد البطليوسي[2] سبب التعارض في إغفال سياق سبب النزول:

«أن الذي روى الحديث الأول أغفل نقل سببه الذي أوجبه، ورواه غيره، فقال إنما فعل بهم ذلك لأنهم مثلوا براعيه، فجزاهم بمثل فعلهم»[3].

المطلب الثالث: الدلالة الخارجية في الأمر والنهي:

قد يكون للفظ دلالة معينة ذاتية، ولكن تعارضها أو تقارنها دلالة أخرى خارج اللفظ، فيجب الجمع بين الدلالتين والتوفيق بينهما بما يناسب أحكام الشريعة التي جاءت في وحدة تشريعية متكاملة، تعمل على تحقيق مصلحة المكلف عاجلا وآجلا.

والدلالة الخارجية أنواع، أذكرها وأذكر لكل نوع ما يبينه من التمثيل:

الفرع الأول: دلالة النص:

المثال الأول: في آية العدة ﴿**وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**﴾ (البقرة، **234**)، تبين أن عدة المتوفى عنها زوجها هي أربعة أشهر وعشرة أيام، وفي الآية الأخرى: ﴿**وَأُوْلاَتُ ٱلأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ (**الطلاق، 4**)، تبين أن عدة المرأة الحامل تنتهي بوضعها الحمل، فإذا اجتمع في المرأة وفاة زوجها

1-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 281.

2- عبد الله بن محمد بن السيد أبو محمد البطليوسي (444-521هـ)، ينسب إلى مدينة بطليوس بالأندلس، نحوي لغوي فقيه، له شرح الموطأ، وكتاب الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 533/19، كحالة: معجم المؤلفين، 281/2.

3-البطليوسي: الإنصاف، 179.

والحمل، فأي الدلالتين نقدم؟، هنا نستعين بالدلالة الخارجية، فنجد أن هناك نصا ورد في محل النزاع، وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه حكم في المرأة التي توفي زوجها عنها وهي حامل، فوضعت حملها لليال بعد وفاته، فحكم النبي صلى الله عليه وسلم بحلها للخطاب، وهي سبيعة الأسلمية التي كانت تحت سعد بن خولة، قالت: «**فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزوج إن بدا لي**»[1]، فهذه دلالة نص آخر ترجح قطعا الدلالة المقصودة من النصين السابقين، ويكون الحكم الشرعي الصحيح هو تقديم وضع الحمل، فتكون عدة المتوفى عنها زوجها الحامل هي وضع الحمل، والله سبحانه أعلم.

المثال الثاني: أورد ابن عاشور صلاة الخوف وتحدث عن سبب الخوف فيها، وقال: «وذهب جمهور العلماء إلى أن الإمام يصلي بكل طائفة ركعة، وإنما اختلفوا في كيفية تقسيم الصلاة بالنسبة للمأمومين»[2].

وذلك بسبب ورود روايات مختلفة، وتفسر هذه النصوص الآية الكريمة: ﴿**وإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ**﴾ (**النساء، 101**)، وقال ابن عاشور رحمه الله: «والقول الفصل في ذلك ما رواه مالك في الموطأ عن سهل بن أبي حثمة[3]: أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف يوم ذات الرقاع، فصفت طائفة معه وطائفة وجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعة ثم قام، وأتموا ركعة لأنفسهم، ثم انصرفوا فوقفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت، ثم سلم، ثم قضوا الركعة

1-صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، 1466/4، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، 200/4.

2-تفسير ابن عاشور، 242/4.

3-سهل بن أبي حثمة بن ساعدة بن عامر الأنصاري، وأمه أم الربيع بنت سالم بن عدي، كانت سنه سبع سنين أو ثمان عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وحدث عنه بأحاديث، وعن الصحابة زيد بن ثابت ومحمد بن مسلمة، وحدث عنه ابنه وبشير بن يسار وصالح بن خوات وعروة بن الزبير وغيرهم كثير، ترجمته عند: ابن حجر: الإصابة، 195/3.

التي فاتتهم وسلموا، وهذه الصفة أوفق بلفظ الآية»[1]، هكذا قال، ولكن الصواب أن يقال أن هذا نص من نصوص صلاة الخوف، وأن النصوص الأخرى دلالاتها معتبرة غير ملغاة، فكل حالة لها دلالة تناسبها وتوافقها وتحقق مقاصد الشرع فيها، وليس النص المذكور وحده هو الأوفق، والله سبحانه أعلم.

وهذا المعنى ذكره الشاطبي في قوله: «وكثيرا ما يظهر لنا ببادي الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبينه نص آخر يعارضه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى»[2].

الفرع الثاني: دلالة العرف:

المثال: قوله تعالى ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ**﴾ (**النساء، 19**)، والمعاشرة بأنواعها المختلفة تكون حسب العرف عند الناس، من مطعم ومشرب وملبس وحاجات الحياة، كل ذلك يكون بما هو معروف في واقع الزوجين، فهنا النص استبان معناه بدلالة خارجية وهي مناط الحكم في العرف، ولولاه لبقي النص مجردا، وبقيت دلالته ذهنية صرفة، ولا يكون له مثال في الخارج تدرك به أو تعرف من خلاله، وأعني هنا «العرف الذي يرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة على الحوادث، فهو باب عظيم من أبواب العرف يبتنى عليه شطر كبير من الأحكام ولا يكاد ينكره فقيه، وهو كذلك برهان ثابت وحجة دامغة على عظمة الشريعة وجلالتها، وأنها صالحة لكل زمان ومكان، ومعنى اعتبار هذا النوع من العرف هو الرجوع إليه في الأحكام الكلية عند تطبيقها على جزئيات الحوادث»[3]، وهذا نوع من أنواع العرف وهو العرف الذي يحيل إليه الشرع بيان مجملاته، ومنه قول الله تعالى: ﴿**وَعلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ**﴾ (**البقرة، 233**).

الفرع الثالث: دلالة المصلحة:

1-تفسير ابن عاشور، 242/4.

2-الموافقات، 410/3.

3-السدلان: القواعد الفقهية الكبرى، 349.

هذه الدلالة من أوسع الدلالات وأكثرها ورودا في الأحكام؛ والسبب لأن المصلحة هي المقصد الأسمى للشريعة، وأعني بالمصلحة هنا المصلحة الشرعية العاجلة والآجلة معا، وإلا فإن مصلحة الدنيا ليست هي المقصد الأسمى، وإن كانت جزءا من مقاصد الشريعة الغراء، لأن المصلحة المقصودة شرعا هي مصلحة الدنيا ومصلحة الآخرة معا، أو مصلحة الدنيا من حيث تفضي إلى مصلحة الآخرة، ويعبر عنها الفقهاء والأصوليون بعبارات مصلحة المكلف التعبدية وغير التعبدية، بل هناك ركنان للشريعة أحدهما المصلحة، كما ذكر شيخ الإسلام: «لأن من أصلنا أن فائدة الأمر تنشأ من نفس الأمر لا من الفعل المأمور به، فيحصل اعتقاد الوجوب والعزم على الطاعة، ويكون سببه الامتحان والابتلاء، وهو أحد ركني الشرائع، والركن الآخر تضمن الأفعال المصالح»[1].

وقد أورد ابن تيمية رحمه الله هذا الكلام في سياق البحث في مسألة الأمر بما يعلم أنه يمتنع وقوعه، وذكر هنا وجوه المصلحة في الأمر خصوصا على هذه الصورة.

أمثلة:

اختيار الأصلح فيما هو مخير فيه، فهنا تعتبر دلالة المصلحة في الخارج فتؤثر في الحكم مثل التزويج من الخاطبين، كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم للمرأة التي اسشارته في الخاطبين، فقد ذكرت فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم[2] خطباها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه وأما معاوية فصعلوك لا مال له انكحي أسامة بن زيد**[3]».

1-المسودة، 53.

2-عامر وقيل عبيد بالتصغير ابن حذيفة بن غانم أبو الجهم القرشي العدوي، من مسلمة الفتح، ومن المعمرين في قريش، حضر بناء الكعبة مرتين، حين بنتها قريش وحين بناها ابن الزبير، ترك الخمر في الجاهلية خشية على عقله، وكان نسّابة وهو أحد الأربعة الذين يرجع إليهم في هذا الشأن، وليست له رواية، وهو أحد الأربعة الذين دفنوا عثمان بن عفان رضي الله عنه، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 556/2، ابن حجر: الإصابة، 71/7.

3-أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل، الحبّ بن الحبّ، يكنى أبا محمد ويقال أبو زيد، أمه أم أيمن حاضنة النبي صلى الله عليه وسلم، شهد مؤتة مع والده، وكان عمره عشرين سنة وقيل ثماني عشرة سنة عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أمّره على جيش عظيم لغزو الشام فيه عمر وأبو بكر وغيرهما من كبار الصحابة، فأنفذه أبو بكر رضي الله

فكرهته ثم قال «**انكحي أسامة**»، **فنكحته فجعل الله فيه خيرا واغتبطت به**[1].

«وقسم الصيرفي[2] الواجب المخير إلى ما يرجع لشهوة المكلف ككفارة اليمين، إن شاء أعتق، وإن شاء أطعم، ولا يجب عليه مراعاة الأصلح ولا للمساكين وإلى ما يجب فيه اختيار الأصلح والنظر للمسلمين، كتخير الإمام في الكافر الأسير بين القتل والمن والفداء والرق، وكأخذ الصدقة إذا اجتمع بنات لبون[3] وأربع حقاق[4] في فرضه فعليه أن يأخذ الأصلح للمساكين»[5].

مثال الاحتياط الذي قال فيه السرخسي: «وكذا صيغة الأمر، ولو لم يكن في القول بما قالوا إلا ترك الأخذ بالاحتياط لكان ذلك كافيا في وجوب المصير إلى ما قلنا، فإن المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب، والواجب يستحق بفعله الثواب ويستحق بتركه العقاب، فالقول بأن مقتضى مطلق الأمر الإيجاب وفيه معنى الاحتياط من كل وجه أولى»[6].

ويركز السرخسي على مصلحة الأداء لترجيح أول أوقات إمكان الأداء، «فيثبت هذا الحكم وهو انتفاء التخيير في أول أوقات إمكان الأداء، كما ثبت حكم الوجوب، والتفويت حرام بالاتفاق، وفي هذا التأخير تفويت، لأنه لا يدري أيقدر على الأداء في الوقت الثاني أو لا يقدر؟، وبالاحتمال الثاني لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضا للمتيقن

عنه، كان عمر يكرمه ويجله ويفضله في العطاء على ابنه عبد الله، اعتزل الفتنة حتى مات بالمدينة في أواخر خلافة معاوية رضي الله عنهم أجمعين، روى عنه من الصحابة أبو هريرة وابن عباس، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 496/2، ابن حجر: الإصابة، 49/1.

1-صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، 195/4.

2- الصيرفي هو: محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي (ت330هـ)، إمام في الفقه والأصول والحديث، أخذ عن ابن سريج، قال عنه القفال الشاشي: كان الصيرفي أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، من مصنفاته شرح رسالة الإمام الشافعي في أصول الفقه، والبيان في دلائل الإعلام على أصول الأحكام في أصول الفقه كذلك، ترجمته عند: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 141/2-142، ابن خلكان: وفيات الأعيان، 199/4.

3-بنت لبون تكون في الثانية من عمرها ودخلت الثالثة، وبنت مخاض ما دخلت الثانية.

4-الحقة ما دخلت الرابعة واستحقت الركوب والطروق.

5-المسودة، 53.

6-أصول السرخسي، 17/1.

به، فيكون تأخيره عن أول أوقات الإمكان تفويتا، ولهذا استحسن ذمه على ذلك إذا عجز عن الأداء، ولأن الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة في الأداء»[1]، ولما كانت المصلحة تتغير بتغير الزمان «جاز النسخ في الأمر والنهي، وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة في الأداء في أول أوقات الإمكان، ولا يثبت المتيقن به فيما بعد»[2].

ويعبر الشاطبي عن اعتبار الدلالة الخارجية في تحقيق المصلحة بدليل عقلي يقول: «فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنا خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه»[3].

أمثلة: ترتيب العقوبات في حد الحرابة، أخذ مالك فيه بمبدأ المصلحة؛ فنظر إلى أن المصلحة تقتضي أن تكون العقوبة مناسبة للجرم، وأن تقدير هذه المصلحة تكون من الإمام، فله الخيار فيما يناسب الجرم المعين من العقوبات المذكورة.

قال ابن حجر رحمه الله: «فإن كانوا كفارا يخير الإمام فيهم إذا ظفر بهم، وإن كانوا مسلمين فعلى قولين: أحدهما وهو قول الشافعي والكوفيين: ينظر في الجناية فمن قتل قتل ومن أخذ المال قطع، ومن لم يقتل ولم يأخذ مالا نفي، وجعلوا أو للتنويع، وقال مالك: بل هي للتخيير، فيتخير الإمام في المحارب المسلم بين الأمور الثلاثة، ورجح الطبري الأول»[4].

الفرع الرابع: **دلالة الذريعة**: وهي من الدلالات الخارجية كذلك والتي تؤثر في الأحكام استنباطا أو ترجيحا.

1-أصول السرخسي، 27/1.

2-المصدر نفسه.

3-الموافقات، 415/3.

4-ابن حجر: فتح الباري، 110/12.

المثال: حديث نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن المزفت والمقير.. فإنما نهى عن الشرب في هذه الأواني لأنها تذكر بالخمر والعهد قريب، فربما رجع من كان ضعيف النفس إلى شربها، فنهى عنها لأنها ذريعة إلى الخمر، وهو كقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى**﴾ (**الإسراء، 32**)، فكل وسيلة إلى الزنا يتناولها هذا النهي.

إلا أن ابن حجر رحمه الله قال: «ومعنى النهي عن الانتباذ في هذه الأوعية بخصوصها لأنه يسرع فيها الإسكار، فربما شرب منها من لا يشعر بذلك، ثم ثبتت الرخصة في الانتباذ في كل وعاء، مع النهي عن شرب كل مسكر»[1].

ومن فروع هذه المسألة: انقسام الأمر والنهي إلى الأمر لنفسه والأمر لغيره، وكذلك النهي لنفسه والنهي لغيره، فكل من الأمر لغيره والنهي لغيره يكون من باب الذريعة.

المطلب الرابع: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في الأمر والنهي:

هذه الدلالة مبناها على تفاوت قوة الدلالة في الأمر والنهي، لذلك جاءت قاعدة اليقين لا يزول بالشك، وقاعدة «أبلغ الأمر والنهي ما يكون بصيغة الخبر»[2]، وهي قاعدة فقهية أصولية.

ومن أمثلتها ﴿**وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوٓءٍ**﴾ (**البقرة، 228**)، وحديث «**لا يستام الرجل على سوم أخيه**»[3].

المثال: حكم صلاة الجماعة:

فهناك أدلة على أن حكمها الوجوب قطعا، مثل حديث **لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام**[4]، وقد كتب البخاري رحمه الله في الجامع قوله: «باب وجوب صلاة الجماعة».

1-ابن حجر: فتح الباري، 135/1.

2-البورنو: موسوعة القواعد الفقهية، 163/1.

3-مسند أحمد، 457/2.

4-صحيح البخاري، كتاب صلاة الجماعة والإمامة، باب وجوب صلاة الجماعة، 165/1، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، 123/2.

وقال ابن حجر: «هكذا بتّ الحكم في هذه المسألة، وكأن ذلك لقوة دليلها عنده»[1].

«الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون مصالح، إذا فاتت فسد أمرها، ومفاسد إذا تحققت هلك أهلها، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مقطوع به، فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون، وهم مع ذلك يخافون أن لا يقبل منهم ما يعملون، وقد جاء التنزيل بذلك في قوله: ﴿**وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ آتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ**﴾ (**المؤمنون، 60**)، فكذلك أهل الدنيا إنما يتصرفون بناء على حسن الظنون»[2].

المطلب الخامس: الدلالة الجزئية والدلالة الكلية في الأمر والنهي:

ينظر إلى الجزئيات على أنها مفردات في نظام الكليات وأنها بعض منها، فيجب أن ترسل موافقة لها منسجمة معها، ولا تنصب مخالفة معارضة.

المثال: صلاة الخوف:

اقتضت صيغة قول الله تعالى: ﴿**وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلاَةَ**﴾ (**النساء، 102**)، خصوصية لإقامته صلى الله عليه وسلم.

وبهذا قال إسماعيل بن علية، وأبو يوسف رحمه الله في أحد أقواله، «وعللوا الخصوصية بأنها لحرص الناس على فضل الجماعة مع الرسول صلى الله عليه وسلم، بخلاف غيره من الأئمة، فيمكن أن تأتم كل طائفة بإمام»[3].

ولكن بالنظر إلى تقدير علاقة الجزئية مع الكلية وعلاقة المسألة مع مقاصد الشريعة يضعف هذا الحكم، ويقوى كونها ليست خاصة، قال ابن عاشور ردا للقول السابق: «وهذا قول ضعيف لمخالفته فعل الصحابة، ولأن مقصد شرع الجماعة هو اجتماع المسلمين في الموطن الواحد...، ولذلك جزم جمهور العلماء بأن هذه الآية شرعت صلاة الخوف

1-ابن حجر: فتح الباري، 125/2.

2- عبد العزيز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، 3/1.

3-تفسير ابن عاشور، 241/4.

للمسلمين أبدا، ومحمل هذا الشرط جار على غالب أحوالهم يومئذ من ملازمة النبي صلى الله عليه وسلم لغزواتهم وسراياهم إلا للضرورة.. وهذا كقوله ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾(**التوبة، 103**)»[1].

وسيتبين في الفصل الرابع كيف ترد موانع تعطل عمل المفهوم الذي يقول به جمهور الفقهاء والأصوليين.

المبحث الثالث: أثر دلالات الأمر والنهي في السياسة الشرعية

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في طرق تعيين الخليفة:

الطرق[2] التي ثبت بها تعيين خليفة المسلمين هي كما يلي مع أدلتها:

الفرع الأول: التعيين بطريق الاستخلاف:

وهو الطريق الذي استعمله خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فقد اختار أن يستخلف عند وفاته عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان اختيارا مؤسسا على علمه بشخص عمر رضي الله عنه، وكان من أقرب مستشاريه، وعلم أن مقاصد الدين تتحقق على يديه، ويرى أنه اسخلف عليهم من هو خير منهم، فإنهم كانوا يعتقدون أن هذا المنصب إنما يتولاه أفضل الناس، الذي يقوم بمهماته وصلاحياته.

الفرع الثاني: التعيين بطريق العهد: «وهي التولية بطريق الثقة، ومعناها أن المعهود لهم بالتولية عدد من الأفراد بعكس ولاية العهد التي تكون عادة لفرد واحد»[3]، وأصلها عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه للستة[4].

1-تفسير ابن عاشور، 241/4.

2-تجمل طرق إسناد السلطة في أربع: الانتخاب، التعيين، الوراثة، الاستيلاء، انظر: ساجر الجبوري: حقوق الإنسان السياسية، 226.

3-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 307.

4-النووي: روضة الطالبين، 44/10، الريس: النظريات السياسية، 236.

الفرع الثالث: طريق التغلب: وهي استيلاء صاحب الدعوة لنفسه بالقوة والسلطان على الحكم وإجبار الناس على البيعة له بالسمع والطاعة والخضوع[1].

الفرع الرابع: طريق الانتخاب: «الانتخاب مصطلح سياسي حديث أفرزته الأنظمة الديمقراطية الحديثة، وهو طريق لاختيار الرئيس فيها تعبير شعبي جماهيري عن إرادة الأمة في الاختيار، وللإشارة فطريقة الانتخاب هذه تخص الأنظمة الجمهورية ذات الطابع الرئاسي التي تقوم على تجديد الرئاسة»[2].

وعرف الانتخاب بأنه: «اختيار الناخبين لشخص أو أكثر من بين عدد من المرشحين لتمثيلهم في حكم البلاد»[3].

واعتبر القرضاوي الانتخاب شهادة على صلاحية المرشح، لذلك شرط للمنتخب توفر العدالة فيه وغيرها لقول الله تعالى ﴿**وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾ (**الطلاق، 2**)، وقوله ﴿**مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ**﴾ (**البقرة، 282**)، وقال: «ويمكننا أن نخفف من شروط العدالة وأوصافها هنا بما يناسب المقام، فيدلي أكبر عدد من المواطنين بالشهادة، ولا يستبعد إلا من أثبت عليه القضاء جريمة مخلة بالشرف..»[4].

الفرع الخامس: طريق الشورى في جماعة معينة:

وهو منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإنه قال: «**إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني أبو بكر وإن أترك فقد ترك من هو خير مني رسول الله صلى الله عليه وسلم**»[5]، ثم بعد ذلك اختار طريقا آخر وهو تعيينه ستة من أصحاب الشورى، وهم أفضل

1-رشيد رضا: الخلافة، 45.

2-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 309.

3-المصدر نفسه، 309-310.

4-القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، 38.

5-صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، 100/9، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الاستخلاف وتركه، 4/6.

الصحابة آنئذ، وكل المسلمين راضون عنهم، مطمئنون لسيرهم، وهم عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم جميعا.

قال ابن جماعة: «وأجمعوا على جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين جماعة، كما فعل عمر بالستة»[1].

ولا يمكن أن يطلق هذا إلا مع توافر الشروط نفسها التي جعلت من تلك الزمرة محل أمانة وثقة وكفاية عالية، قبلت منها الأمة ما تحكم به، وإلا فلا بد من ربط هذا المسلك بضوابطه وشروطه حتى تتحقق المقاصد الشرعية من الحكم.

الفرع السادس: طريق أهل الحل والعقد:

وهو أن يترك الأمر للمسلمين يدبرون المسألة حسب ما يرون، فهنا يكون الاختيار لجماعة أهل الحل والعقد[2]، وهم الذين عناهم القرآن في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ (**النساء، 83**).

ثم لا بد من التنبيه إلى أن الاستخلاف وطريق الشورى وكذا وظيفة أهل الحل والعقد كل ذلك لا ينصّب الإمام، ولا يهبه الشرعية، وإنما يتحقق تنصيبه الفعلي بعد مبايعته[3]، فيكون اختيار الناس له بعد ذلك ومبايعتهم له هو دليل الرضا ويمنحه صفة الشرعية ووصف الإمام والخليفة.

الفرع السابع: طريق الوصية:

وهو طريق لم يثبت استعماله من قبل الصحابة رضي الله عنهم، ولكن الشيعة الإمامية يصرون على نسبة وصايا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عمه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولكن هذه الوصايا بعضها غير صحيح، والصحيح لا يدل على محل النزاع،

1-شرح النووي على صحيح مسلم، 205/12.

2-الماوردي: الأحكام السلطانية، 15.

3-السنهوري: فقه الخلافة، 119-125، ساجر الجبوري: حقوق الإنسان السياسية، 259.

ومن هذه النصوص حديث غدير خم والذي ورد فيه: «**اللهم وال من والاه وعاد من عاداه**»[1]، ودلالته هي الدعاء له بالولاء والمحبة، وهذا أعم من الخلافة.

الفرع الثامن: طريق التوريث: وهي طريق الملك العضوض في وصف النبي صلى الله عليه وسلم، وهي فرع لطريقة العهد بالولاية، ويكون العهد هنا لأحد الأبناء أو الإخوة أو أي قريب من الخليفة، وعليها سار ملك بني أمية وبني العباس وملك العثمانيين وجل الممالك في تاريخ المسلمين.

هذه الطرق كلها أجازها علماء الإسلام، وثبت بها عقد الخلافة الإسلامية، يقول الإمام النووي: «حاصله أن المسلمين أجمعوا على أن الخليفة إذا حضرته مقدمات الموت وقبل ذلك يجوز له الاستخلاف، ويجوز له تركه، فإن تركه فقد اقتدى بالنبي صلى الله عليه وسلم في هذا وإلا فقد اقتدى بأبي بكر، وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة، وأجمعوا على جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين جماعة، كما فعل عمر بالستة، وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة، ووجوبه بالشرع لا بالعقل»[2].

إن الدلالة المقاصدية تفيد وجوب نصب الإمام وإقامة الخلافة من أجل تحصيل المقاصد الشرعية، وهناك أدلة قرآنية كثيرة تصب في معنى الدلالة المقاصدية تخدم هذا المعنى، أوردها فيما يلي:

منها قول الله تعالى: ﴿**يَٰدَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُمْ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ**﴾ (ص، **26**).

1-سنن ابن ماجة، 84/1، مسند أحمد، 118/1.

2-شرح النووي على مسلم، 205/12.

وجه الدلالة من الآية: كون المقصد من جعل داود خليفة أن يحكم بالحق ويجتنب اتباع الهوى، والحكم بالحق مع اجتناب الهوى أمر واجب، فيثبت أن إقامة سببه ووسيلته واجبة كذلك، فيتعين وجوب نصب الإمام، والله سبحانه أعلم.

وقوله تعالى ﴿**ٱلَّذِينَ إِنْ مَّكَّنَّاهُمْ فِي ٱلأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلاَةَ وَآتَوُاْ ٱلزَّكَاةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ ٱلأُمُورِ**﴾ (**الحج، 41**)، «ضمن سبحانه نصرة الملوك بهذه الشروط الأربعة فإذا قاموا بهذه الشروط تحقق لهم النصر المشروط»[1].

وصرح ابن جماعة رحمه الله بمقاصد إقامة الخليفة ونصب الأئمة فقال: «ويجب نصب إمام لحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين، وكف أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من مواقعها، ويضعها جمعا وصرفا في مواضعها، فإن بذلك صلاح البلاد وأمن العباد، وقطع مواد الفساد، لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرد لحراستهم»[2].

فهذه المقاصد الجليلة والمهمات العظيمة لا يتأتى تحصيلها ثم صونها إلا بإقامة سلطان يؤدي هذه الأمانات الشرعية.

ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلاَ دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ ٱلأَرْضُ**﴾ (**البقرة، 251**)، ونقل ابن جماعة عن الطرطوشي: «قيل في معناه: لولا أن الله تعالى أقام السلطان في الأرض يدفع القوي عن الضعيف، وينصف المظلوم من ظالمه، لتواثب الناس بعضهم على بعض، ثم امتنّ الله تعالى على عباده بإقامة السلطان لهم بقوله ﴿**وَلَكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَالَمِينَ**﴾ (**البقرة، 251**)»[3].

1-ابن جماعة: تحرير الأحكام، 48.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه، 49.

«ولذلك قال بعض الحكماء: جور السلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة»[1].

وهذا دائما حسب موازين المصالح والمفاسد وفق الضوابط الشرعية، وليس الأمر على إطلاقه.

ونقل ابن جماعة من أقوال علي رضي الله عنه ما يدل على وجوب نصب الإمام وهو قوله: «إمام عادل خير من مطر وابل، وذلك لأن الناس على دين الملك، فإذا عدل لزمت الرعية العدل وقوانينه، فانتعش الحق وتناصف الناس، وذهب الجور، فترسل السماء بركاتها، وتخرج الأرض نباتها، وتكثر الخيرات وتنمو التجارات»[2].

ويرى العلماء المحدثون والباحثون في السياسة الشرعية إيراد القدامى لطرق تولية الإمام وتحديدها بالعدد لا يمكن أن يكون حصرا لطرق تولية الإمام واختياره في هذه الطرق وحدها، ويكون ما سواها منهيا عنه ومحظورا في أحكام الشريعة، وإنما تحدثوا عن طرق لها سوابق تاريخية في سيرة المسلمين، ونصوص القرآن والسنة لم تحدد هذه الطرق حتى لا يكون هناك عنت ومشقة على المسلمين، إذ سيذهبون إلى إلزام أنفسهم بما ذكر لهم من طرق معينة، وقد لا تناسب الناس في عصر من العصور.

وتكون بذلك أساليب الاختيار من مسائل الاجتهاد التي تخضع لمجموعة من المبادئ الشرعية «مثل ضرورة البيعة العامة، ومراعاة شروط الإمامة وأهل الاختيار ومبدأ الاختيار»[3].

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في مسألة الشورى:

ورد ذكر لفظ الشورى في موضعين من القرآن: الأول قول الله تعالى: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ**﴾ (**آل عمران، 159**)، والموضع الثاني في قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (**الشورى، 38**).

1-ابن جماعة: تحرير الأحكام، 49.

2-المصدر نفسه، 50.

3-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 309، انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، 15.

معنى الآية الأولى: «قال العلماء أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بهذه الأوامر التي هي بتدريج بليغ، وذلك أنه أمره أن يعفو عنهم ما له في خاصته عليهم من تبعة، فلما صاروا في هذه الدرجة أمره أن يستغفر فيما لله عليهم من تبعة أيضا، فلما صاروا في هذه الدرجة صاروا أهلا للاستشارة في الأمور»[1]، وهذا الأمر فيه تشريع الاجتهاد في الأمور والأخذ بالظنون مع إمكان الوحي، فإن الله أمر رسوله صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم، واختلف المفسرون في علة المشاورة وحقيقتها وحكمتها؛ «فقالت طائفة ذلك في مكائد الحروب وعند لقاء العدو، وتطييبا لنفوسهم، ورفعا لأقدارهم، وتألفا لدينهم»[2]، مع أن الله تعالى قد أغناه عن رأيهم بوحيه، روي هذا عن قتادة[3] والربيع وابن إسحاق والشافعي.. «وقال مقاتل وقتادة والربيع: كانت سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم، فأمر الله تعالى نبيه عليه السلام أن يشاورهم في الأمر، فإن ذلك أعطف لهم عليه، وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم، فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم»[4]، وهذا يدل على ثبوت عرف الشورى عند العرب قبل الإسلام، وهو سياق يبين حيثيات ورود الأمر بالشورى.

وقالت طائفة أخرى أن الشورى إنما تكون فيما لم يأته فيه وحي، روي ذلك عن الحسن البصري والضحاك، «قالا: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده»[5].

1-تفسير القرطبي، 249/4.

2-المصدر نفسه، 250/4.

3-قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز وقيل ابن عكابة أبو الخطاب السدوسي (60-118هـ)، حافظ فقيه مفتي من أوعية العلم، روى عن عبد الله بن سرجس وأنس بن مالك وأبي الطفيل وابن المسيب وغيرهم، وروى عنه أبو أيوب السختياني والأوزاعي وشعبة وغيرهم، وكان يرى القدر ولم يتوقفوا في صدقه، واعتذر عنه الإمام الذهبي رحمهما الله، ولكن لم يتبعوه في البدعة، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 269/5-283، الرازي: الجرح والتعديل، 133/7.

4-تفسير القرطبي، 250/4.

5-تفسير القرطبي، 250/4.

وتظهر الدلالة السياقية للأمر بالشورى في هذه الآية بذكر سبب نزولها، «ومعنى الآية (يعني وشاورهم) أنه عليه السلام لما رفق بمن تولى يوم أحد ولم يعنفهم بين الرب تعالى أنه فعل ذلك بتوفيق الله تعالى إياه»[1].

الفرع الأول: حكم الشورى:

أورد ابن عاشور رحمه الله آراء العلماء في حكم الشورى فقال: «واختلف العلماء في مدلول قوله: وشاورهم هل هو للوجوب أو للندب، وهل هو خاص بالرسول عليه الصلاة والسلام، أو عام له ولولاة أمور الأمة كلهم، فذهب المالكية إلى الوجوب والعموم، قال ابن خويز منداد: واجب على الولاة المشاورة؛ فيشاورون العلماء فيما يشكل من أمر الدين، ويشاورون وجوه الناس فيما يتعلق بمصالحهم، ويشاورون وجوه الكتاب والعمال والوزراء فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها، وأشار ابن العربي إلى وجوبها بأنها سبب للصواب»[2]، وذكر ابن عاشور رحمه الله قول ابن عطية أنها واجبة، وأن من لا يستشير يعزل، ثم ذكر اعتراض ابن عرفة[3] على عزله بترك المشاورة واعترضه.

«وعن الشافعي أن هذا الأمر للاستحباب، ولتقتدي به الأمة، وهو عام للرسول وغيره، تطييبا لنفوس أصحابه ورفعا لأقدارهم، وروي مثله عن قتادة والربيع وابن إسحاق»[4].

ورد الرأي السابق بعض الحنفية: «كأبي بكر الجصاص الذي قال: «لو كان معلوما عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شاوروا فيه وصواب الرأي فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن ذلك معمولا به لم يكن في ذلك تطييب لنفوسهم ولا رفع لأقدارهم، بل فيه

1-المصدر نفسه، 248/4.

2-تفسير ابن عاشور، 268/3.

3-محمد بن محمد بن عرفة أبو عبد الله الورغمي التونسي (716-748هـ)، كان فقيها منطقيا فرضيا نحويا، أخذ عن والده وعن كبار علماء عصره، ونبغ في القراءات والفقه واللغة، تولى الخطابة والإمامة والإفتاء بجامع الزيتونة، له مؤلفات كثيرة والغالب على كتبه الاختصار، منها تفسير القرآن الكريم ، ومختصر المذهب، ترجمته عند: ابن فرحون: الديباج المذهب، 419-420، الداوودي: طبقات المفسرين، 236/2-238.

4-تفسير ابن عاشور، 268/3.

إيحاشهم، فالمشاورة لم تفد شيئا، فهذا تأويل ساقط»[1]، وذكر عن النووي أن الصحيح عندهم الوجوب، وكذلك يفهم من الكلام أن مذهب أبي حنيفة الوجوب كذلك.

«ومن السلف من ذهب إلى اختصاص الوجوب بالنبي صلى الله عليه وسلم، قاله الحسن وسفيان، قالا: وإنما أمر بها ليقتدي به غيره وتشيع في أمته، وذلك فيما لا وحي فيه»[2].

وثبت ذلك في سيرته فقد استشار صلى الله عليه وسلم في الخروج لبدر[3] وأحد[4]، وفي أسرى بدر[5] وفي رد سبي هوازن[6].

إن سياق الأحداث وسياق السيرة النبوية يفيد أن دلالة الشورى للوجوب، وأن العمل بها واجب لا يجوز تركه، وإلا ضاعت مصالح وتركت واجبات ووقعت مفاسد، وخاصة في المصالح الكبرى للأمة أو الدولة وكل ما له علاقة بكيان الجماعة.

وسبب الاختلاف في حكم الشورى هو الاختلاف في تفسير هذه الآية ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ**﴾، فمن رأى اختصاصه بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب إلى الندب في حقه وفي حق غيره، ومن رآه للعموم أفاد عنده الوجوب، والسبب الثاني هو الاختلاف في الدلالة المقاصدية؛ أي «اختلافهم في المقصد من الشورى، فمنهم من قال إن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالشورى ما كان إلا لتطييب نفوس الصحابة وتأليف قلوبهم، وقال آخرون إنه لم يكن إلا لما في الشورى من الفضيلة والإرشاد إلى صالح الرأي وسديد النظر وصائب الفكر»[7].

1-الجصاص: أحكام القرآن، 330/2.

2-المصدر نفسه.

3-ابن القيم: زاد المعاد، 173/3.

4-المصدر نفسه، 193/3.

5-المصدر نفسه، 110/3.

6-المصدر نفسه، 476/3.

7-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 326.

والصحيح أن ذلك تشريع فقهي وعملي، وقد أخذ برأيهم في بعض الأمور مما لا وحي فيه، فإذا كان هذا في حق النبي صلى الله عليه وسلم فإنه في حق غيره من الولاة يكون أولى.

أدلة القائلين بأن حكم الشورى الندب[1]:

1-الخليفة مجتهد فله أن يجتهد ولا يشاور.

2-قياس الخليفة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي مندوبة في حقه.

3-الأصل في الأشياء الإباحة ولا دليل على الوجوب.

4- لم يشاور رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية وقتال بني قريظة وغزوة تبوك، ولم يشاور أبو بكر في جيش أسامة وفي حرب الردة.

أدلة القائلين بأن الشورى واجبة[2]:

1-قول الله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾ (**الشورى، 38**)، قال الجصاص: «يدل على جلالة موقع المشورة الذكر لها مع الإيمان وإقامة الصلاة، ويدل على أننا مأمورون بها»[3].

2-قول الله تعالى: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لاَنْفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلأَمْرِ**﴾ (**آل عمران، 159**)، لأن الأمر هنا يفيد الوجوب، ولم ترد قرينة تصرفه عن الوجوب.

3-سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده في ممارسة الشورى.

الترجيح:

لما كان الأصل في الأمر الوجوب يترجح القول بوجوب الشورى، لأنه لم ترد قرينة تصرف هذا الأمر عن الوجوب، وإنما يبقى الخلاف في تحديد نطاقها ومجالها، إذ لا شك أن الشورى لا تكون في كل شأن، وإنما تكون في بعض القضايا وبخاصة منها ما يتعلق بالمصالح الكبرى

1-المصدر نفسه، انظر: سعدي أبو جيب: دراسة في منهاج الإسلام السياسي، 641-642.

2-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 327.

3-الجصاص: أحكام القرآن، 263/5.

والمصالح العامة التي هي من حق الأمة والمجتمع، ومن مسؤولية الدولة والسلطة، والله سبحانه أعلم.

الفرع الثاني: الشورى معلمة أم ملزمة:

كما اختلف الفقهاء في وجوب الشورى، اختلفوا هل هي ملزمة أو غير ملزمة: «والكلام هنا عن اختلاف المعاصرين فيما يتعلق بمبدأ الشورى من حيث الالتزام بنتيجتها إما بالإجماع أو الاتفاق الأغلبي، أو أن أمر الشورى جائز بالنسبة للرئيس وليست ملزمة له، وأن الكلمة الأخيرة في كل تصرف تكون لرئيس الدولة»[1].

القائلون بأن الشورى معلمة: يرى هؤلاء أن النبي صلى الله عليه وسلم كلف أن يستشير أصحابه، ولكن إن بدا له رأي وعزم عليه فله أن يمضي فيه ولو خالفهم، وللإمام كذلك أن يأخذ برأي الشورى إذا رأى فيه الموافقة لمقاصد الشريعة، وله أن يعدل عنه إلى ما يراه الأصوب، لأنه المسؤول الأعلى، وتوفرت فيه شروط الإمامة.

وإلى هذا الرأي ذهب المودودي رحمه الله؛ إذ يراها واجبة ابتداء مندوبة انتهاء، قال: «الأمير له الحق أن يوافق الأقلية أو الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه، ولكنه من الواجب على جمهور المسلمين أن يراقبوا الأمير»[2]، وذهب إلى أن العلماء استنبطوا من أعمال الخلفاء الراشدين أن رئيس الدولة هو المسؤول الحقيقي عن شؤون الدولة، وعليه مشاورة أهل الحل والعقد، غير أنه لا يكون ملزما برأيهم[3].

1-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 331.

2-المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة، 57.

3-المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة، 57.

ومنهم عبد الحميد متولي قال: «المسائل التي لم يأخذ بها الرسول صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رضي الله عنه برأي الجماعة هي قليلة العدد، على أنها تصلح رغم قلتها أن تعد دليلا على أن الإسلام لا يحتم على الإمام النزول على رأي الجماعة إذا لم يقتنع بصوابه»[1].

ومنهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير، قال: «فإذا عزمت بعد الشورى أي تبين لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه، فعزمت على تنفيذه سواء كان على وفق بعض آراء أهل الشورى أم كان رأيا آخر لاح للرسول صلى الله عليه وسلم سداده، فقد يخرج من آراء أهل الشورى رأي، وفي المثل: ما بين الرأيين رأي»[2].

القائلون بأن الشورى ملزمة: هذا رأي أكثر المفكرين المعاصرين باستثناء عبد الحميد متولي وابن عاشور[3] والمودودي في أحد رأييه ومحمد يوسف موسى[4] وحسن هويدي والشعراوي وكمال وصفي.

ومن هؤلاء البارزين في القول بأنها ملزمة السنهوري، وقد فرق بين الحالات الملزمة والحالات المعلمة.

ومن هؤلاء الباحث توفيق الشاوي، والذي ميز بين الشورى وهي ملزمة عنده، وبين الاستشارة وهي المشورة الاختيارية[5].

«هذا التصنيف لأنواع الشورى الاختيارية والملزمة حسب موضوعات الشورى ومجالاتها قدمته أيضا هبة رؤوف عزت، فذهبت إلى أن هناك مسائل تشريعية فقهية تجب فيها المشورة على علماء الأمة، فقال البعض: يؤخذ بالرأي الأقوى دليلا، والرأي الأقوى أن يعتمد رأي الأغلبية، وأمور فنية خالصة تستوجب استشارة أهل التخصص، والمشورة فيها فرض كفاية

1-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 331، نقلا عن: عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، 247.

2-تفسير ابن عاشور، 3/270-271.

3-المصدر نفسه، 4/151.

4-محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، 144.

5-توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، 111.

على الأمة، وأمور عامة تتعلق بعموم الأمة، وهذه تكون الشورى فيها فرض عين أي ملزمة وليست اختيارية، ومسائل تتعلق بتنظيم أوضاع الفئات الاجتماعية، وهذه الشورى فيها واجبة على المنتمين لهذه الفئات»[1].

واقترح توفيق الشاوي النص في الدستور على إلزامية الشورى، وبه قال الصاوي: «وإذا كانت الإمامة عقدا من العقود فإنه يجوز تقييد العقد بما تقيد به سائر العقود من الشروط المباحة، فإذا اشترطت الأمة لنفسها في عقد البيعة التزام الحاكم بالشورى ابتداء وبنتائجها انتهاء في المهمات والمسائل العظام أصبحت الشورى ملزمة بمقتضى العقد، واجبة بمقتضى الشرط، مهما كانت نتيجة الجدل الفقهي،.. لأن الأصل الوفاء بالعقود والعهود»[2]، وممن قال بهذ الرأي المودودي والريسوني، وبه قال الدريني وذكر التمييز بين ثلاث حالات[3]:

الأولى: الإمام ليس من أهل الاختصاص في موضوع الشورى، فتكون ملزمة هنا.

الثانية: أن يكون من أهل الاختصاص ولكن عند الشورى وقع الخلاف بين أهل العلم، فهنا تجب عليه وتكون ملزمة.

الثالثة: أن يستند الإمام إلى دليل وحجة، فهنا يعرض على هيئة علمية مختصة لحسم الخلاف.

أدلة القائلين بأن الشورى معلمة:

1-قول الله تعالى: ﴿**فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ**﴾ (**آل عمران، 159**)، هذا الأمر ليس للوجوب بل هو للندب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم مستغني

1-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 336، انظر: هبة رؤوف عزت: المرأة والعمل السياسي، 143-146.

2-صلاح الصاوي: التعددية السياسية، 36-37.

3-فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، 453.454، 457.

عن الشورى بتوفيقه إلى الصواب وتأييده بالوحي، وما أمر بها إلا لتطييب قلوبهم، وله ألا يأخذ بها إذا شاء.

2–من السنة النبوية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما**»[1]، يعني أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ووجه الدلالة أنه عليه الصلاة والسلام يأخذ برأيهما وإن خالفا أكثر الصحابة.

3–حديث «**البكر تستأمر في نفسها**»[2]، دل على أن استشارة الأب ابنته في الزواج مندوبة وغير واجبة، وإن استشارها جاز له أن يستكرهها، لأنه أدرى بمصلحتها، وقالوا: إن الشورى من الإمام شبيهة بها، فهي مندوبة.

4–السنة الفعلية للرسول صلى الله عليه وسلم: فقد خالف النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في صلح الحديبية وفي أسرى بدر، ورفض عليه الصلاة والسلام أن يرجع عن الخروج إلى أحد.

5–إنفاذ أبي بكر الصديق جيش أسامة رضي الله عنه، وخالف الصحابة أيضا في قتال أهل الردة ومن منع الزكاة.

6–الدليل العقلي: «وقالوا إن الخليفة مجتهد وقد اختير ببيعة إسلامية صحيحة وتوافرت فيه جميع شرائط الإمامة، فله أن يلتزم بما يهديه إليه اجتهاده، فهو مؤهل للاجتهاد ولن يخالف في اجتهاده مقاصد التشريع، والحاكم مسؤول أمام الأمة، فكيف نفسر مسؤوليته ومحاسبته إذا كان مطالبا دائما بالالتزام برأي مخالف لرأيه، والنزول على رأي مجلس الشورى»[3].

الرد على هذه الأدلة:

1–مسند أحمد، 227/4.

2–صحيح البخاري، كتاب الإكراه، باب لا يجوز نكاح المكره، 26/9.

3–حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 334.

أما ما يتعلق بالآية فقد رد الفريق الآخر على أصحاب هذا الرأي أن المعنى: إذا نزل الوحي في أمر قد استشار فيه فالحكم يكون بالوحي، ولا عبرة للشورى حينئذ، وليس فيها دلالة على أنه حر في مخالفة الشورى.

أما الرد على قياس استشارة الإمام على استئمار البكر فقالوا: إنه غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن الشورى أمر عام، وزواج البكر أمر خاص، مع أنه مخالف لعموم النصوص الصريحة في عدم إجبار البكر[1]، ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها، وإذنها صماتها**»[2]، إذن يبقى حكم هذا الأمر على أصله وهو الوجوب.

وأما حديث «**لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما**»[3]، فليس كما ذهب إليه هؤلاء، لأنه لا نسلم أن الصحابة سيخالفونهما، «لأن رأي الشيخين إنما يمثل في المجتمع الإسلامي الأول رأي الأغلبية بحكم مكانتهما»[4].

وأما الرد على الوقائع النبوية المستشهد بها: فبالنسبة لصلح الحديبية فالنبي صلى الله عليه وسلم إنما فعل ما أوحي إليه، فلم يكن الموضوع محل الشورى، ولا مجال للشورى أمام الوحي، «وأما أحد فلو لم تكن الشورى ملزمة لرجع النبي صلى الله عليه وسلم عن عزم أصحابه بالخروج للجهاد، خاصة وأنه كان كارها للخروج، وأن الهزيمة لم تكن بسبب الشورى وإنما بسبب مخالفة الرماة الخطة المرسومة»[5].

1-انظر: ابن حجر: فتح الباري، 193/9، الكاساني: بدائع الصنائع، 241/2، ابن قدامة: المغني، 379/7.

2-صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، 141/4.

3-مسند أحمد، 227/4.

4-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 341.

5-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 341.

والرد على وقائع الخلفاء الراشدين: فأما قتال أبي بكر المرتدين ومانعي الزكاة فأكثر الصحابة كانوا على رأيه، وخالفه عمر ثم رجع إلى رأيه، وأما جيش أسامة فقد أنفذ به وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس مجالا للشورى.

وأما الدليل العقلي: فيقال: في الاجتهاد قد توجد قدرة أكبر من قدرة الإمام في غيره، ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ (**يوسف،76**)، ثم لا بد من تقديم الاجتهاد الجماعي على الاجتهاد الفردي.

أدلة القائلين بأن الشورى ملزمة:

1-قول الله تعالى: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لاَنْفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلأَمْرِ**﴾ (**آل عمران، 159**)، ووجه الدلالة أن الأمر للوجوب، وذكر الترابي أن: «بحرف الترتيب (الفاء) أصبح العزم والقرار نتيجة الشورى، وليس عزما مستقلا مستبدا يرد مضافا بالواو»[1].

2-قوله تعالى ﴿**وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾ (**الشورى، 38**)، وجه الدلالة أنه تحمل على الوجوب؛ لأن الشورى ذكرت بين واجبين الصلاة والزكاة فتكون كذلك واجبة مثلهما.

3-قوله تعالى ﴿**فَٱسْأَلُواْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (**النحل، 43**).

ومن السنة: استدلوا بحديث «**لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما**»[2]، «فالحديث يدل على رجحان رأي الاثنين على الواحد، ومن ثم رجحان رأي الأغلبية على الأقلية»[3].

وكذلك أحاديث الجماعة: مثل «**يد الله مع الجماعة**»[4]، «**إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة**»[1].

1-الترابي: المصطلحات السياسية في الإسلام، 63، نقلا عن: حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 337.

2-مسند أحمد، 227/4.

3-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 338.

4-سنن الترمذي، 466/4.

ومن السنة الفعلية: أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بالشورى بعد أن يشاور أصحابه، وهذا وقع في أحد لما شاور أصحابه فأشاروا بالخروج فخرج وقابل العدو خارج المدينة، مع أن رأيه كان البقاء في المدينة والتحصن بها[2]، ونزل القرآن يأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستمرار في الشورى.

واستدلوا بعمل الخلفاء الراشدين الذين كانوا يشاورون ويلتزمون الشورى في وقائع كثيرة.

الدليل العقلي:

لا فائدة من الأمر بالشورى لو لم تكن ملزمة، وكذلك فإن الاجتهاد الجماعي أقوى من الاجتهاد الفردي، خاصة وأن «هذا العصر يتميز بتعقد الحياة وتشعب مسالكها ومناحيها، الأمر الذي يقتضي خبرات واسعة وتخصصات دقيقة والاستفادة من الخبرات والتخصصات لا يتأتى إلا بالتزام الشورى»[3].

الترجيح:

رجحت الباحثة أبو زيد وجوب الشورى وإلزاميتها؛ لورود الأمر المفيد للوجوب خاليا عما يصرفه إلى الندب، ولأن الذهاب إلى القول بأنها معلمة غير ملزمة يجعل هذا المبدأ الأساسي شكلا بلا مضمون، وهو من أسس نظام الحكم في الإسلام.

ولكن حبذا لو رضيت بتفصيل مستويات الشورى والتفريق بين كل نوع، وأن يعطى لكل نوع حكمه، ربما يكون أرجح وأصوب، والله سبحانه أعلم.

والذي أراه والله أعلم أن يفصل ذلك في الدستور، ويعطى كل تخصص حكمه من الإلزام وعدمه، وكذا كل مستوى من مستويات الشورى ما يناسبه، كل ذلك ينص عليه، وما بقي غير منصوص يكون حكمه الأصل؛ وهو أن تكون الشورى معلمة لا ملزمة، والله سبحانه أعلم.

1-سنن الترمذي، 466/4، مسند أحمد، 396/6.

2-ابن القيم: زاد المعاد، 193/3.

3-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 342.

المطلب الثالث: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في أحكام البغاة:

تختلف الأحكام الشرعية حسب قوة الدلالة بين القطع والظن في مراتب كثيرة يقترب أقواها من القطع، وينزل أدناها حتى الوهم، والوهم لا عبرة له في أحكام الشرع، ونظرا للتفاوت الكبير بين هذه الرتب يقع اختلاف كثير بين المجتهدين في تحقيق المسائل، حتى ليذهب الاختلاف إلى أن يستبيح قول دما أو مالا، ويعصمهما قول آخر، ويحكم قول على طائفة بأنها محاربة وتنزل عليها أحكام الحرابة، ويحكم عليها قول آخر بإنها متأولة وتطبق عليها أحكام أهل التأويل، وهكذا تجري الأحكام بين الدلالة القطعية والدلالة الظنية.

ويذكر ابن رشد بعض هذه الأحكام «وأما حكم المحاربين على التأويل فإن محاربهم الإمام، فإذا قدر على واحد منهم لم يقتل إلا إذا كانت الحرب قائمة، فإن مالكا قال: إن للإمام أن يقتله إن رأى ذلك، لما يخاف من عونه لأصحابه على المسلمين، وأما إذا أسر بعد انقضاء الحرب فإن حكمه حكم البدعي الذي لا يدعو إلى بدعته، فهو يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وقيل يستتاب فإن لم يتب يؤدب ولا يقتل، وأكثر أهل البدع إنما يكفرون بالمآل»[1].

والتكفير بالمآل هو التصريح بقول لا يكون كفرا، ولكن يلزم عنه الكفر، وصاحبه لا يعتقد هذا اللزوم، وهو تكفير بلازم القول، والصحيح عدم جواز التكفير بلازم القول أو المذهب.

وتؤخذ أحكام هذا الباب من قوله تعالى: ﴿**وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا**﴾ الآية، إلى قوله: ﴿**فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾ (**الحجرات، 9-10**)، وذكر منها ابن قدامة خمسة وهي: «أحدها: أنهم لم يخرجوا بالبغي عن الإيمان، فإنه سماهم مؤمنين، الثانية: أنه أوجب قتالهم، الثالثة: أنه أسقط قتالهم إذا فاؤوا إلى أمر الله، الرابعة: أنه أسقط عنهم التبعة فيما أتلفوه في قتالهم، الخامسة: أن الآية أفادت جواز قتال كل من منع

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 343/2.

حقا عليه»[1]، فروى عبد الله بن عمرو قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **«من أعطى إماما صفقة يده وثمرة فؤاده فليطعه ما استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»**[2]، وروى عرفجة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«إنه ستكون هنات وهنات[3] فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان»**[4].

وقرر ذلك أيضا بناء على الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنْكُم**﴾ (**النساء، 59**)، «فكل من ثبتت إمامته وجبت طاعته، وحرم الخروج عليه وقتاله»[5]، لقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلأَمْرِ مِنْكُم**﴾، وروى عبادة بن الصامت قال: **«بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله»**[6].

وأورد ابن قدامة رحمه الله إضافة إلى الآية والحديث السابقين نصوصا أخرى: منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: **«من خرج من الطاعة فمات فميتته جاهلية»**[7]، رواه ابن عبد البر، من حديث أبي هريرة وأبي ذر وابن عباس، ويتجه هذا الحكم

1-ابن قدامة: المغني، 3/9.

2-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، 18/6.

3-هنة جمع هنات كناية عن الفتن والشرور وكل مستقبح لا يراد التصريح به، يقال: في فلان هنات، أي خصال شر، ولا تقال في الخير، محمد بن أبي نصر الأزدي: تفسير غريب ما في الصحيحين، 236، محمد شمس الحق آبادي: عون المعبود، 76/13.

4-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، 22/2.

5- ابن قدامة: المغني، 3/9.

6- صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أمورا تنكرونها، 59/9، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء...، 16/6.

7- مسند أحمد، 296/2.

نحو القطع، لذلك ورد أنه إجماع في مظان كثيرة: «وأجمعت الصحابة على قتال البغاة، فإن أبا بكر رضي الله عنه قاتل مانعي الزكاة، وعليا قاتل أهل الجمل وصفين وأهل النهروان»[1].

وأورد صاحب الموسوعة في القواعد الفقهية قاعدة: «أحكام أهل البغي كأهل العدل في قبول شهاداتهم وعدم نقض أحكامهم»[2]، وذكر شروط كونهم من البغاة حتى يتسنى إدخالهم في القاعدة:

«والمقصود بالقاعدة من استوفى شروطا ثلاثة:

1-أن يكون لهم قوة ومنعة.

2-أن يكون لهم في خروجهم تأويل محتمل.

3-أن ينصبوا إماما بينهم.

فهؤلاء إذا استولوا على بلد فأخذوا صدقات أهلها لا شيء عليهم، وينفذ قضاء قضاتهم ويقبل شهادة عدولهم، وأما إذا فقدوا شرطا من الشروط السابقة فحكمهم حكم قطاع الطريق في المؤاخذة بضمان ما أتلفوا ورد قضائهم وجرح شاهدهم»[3].

الدلالة القطعية والدلالة الظنية في أحكام أهل الحرابة:

أصل الأحكام في هذه المسألة هو قول الله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَآءُ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ**﴾ (**المائدة، 33**)، واختلف فيها اجتهاد العلماء على أقوال:

القول الأول: أن تكون العقوبة على قدر الجناية، فمن أخاف الطريق وأرهب ابن السبيل دون أخذ المال ولا قتل نفس فهذا حكمه النفي، على اختلاف في حكم النفي بين من يفسره بالسجن ومن يفسره بالتغريب بعيدا عن وطنه، ومن يضيف إلى التغريب الحبس هناك.

1-ابن قدامة: المغني، 3/9.

2-البورنو: موسوعة القواعد الفقهية، 195/1.

3-المصدر نفسه.

ومن قتل ولم يأخذ مالا قتل ولم يصلب، ومن أخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أخذ المال وأزهق النفس قتل وصلب على اختلاف في وقت الصلب وكيفيته، هل يكون قبل القتل أو بعده؟، وكم يبقى مصلوبا، ومن حارب وأخاف كان عليه النفي[1]، وهذا القول ذهب إليه الشافعي، وأورد أثرا في ذلك لابن عباس رضي الله عنه، وهو رأي أبي مجلز والنخعي وعطاء الخراساني وأحمد[2].

القول الثاني: يرجع تقدير العقوبة المناسبة إلى الإمام فيقرر فيهم ما هو الحكم الذي يصلح لجنايتهم، فالأمر هنا تقدير مقاصدي ومصلحي، ولا يرتبط ضرورة بوقوع الجناية، إذا كان التقدير مبنيا على مراعاة هذه الجوانب، وينسب هذا القول إلى الإمام مالك، وأبي ثور وسعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز ومجاهد والضحاك والنخعي[3].

ومن هنا وقع الخلاف حول اختيار العقوبة الواجبة، واختلفت الدلالات بين القطع والظن، ولكن الأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها والمناسب لأحكامها يرجح قوة القول الأول الذي يربط بين الجناية المعينة وحكمها المجرد المناسب، فهذا جانب يقوي هذا الرأي، وتكون دلالته مائلة نحو القطع لا نحو الظن، ويكون هو الرأي الراجح، والله سبحانه أعلم.

وقد يخرّج رأي يجمع بين الرأيين.

وجاء في الفتاوى الهندية ما يناسب ذلك الرأي: «إذا خرجت جماعة ممتنعين أو واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فأخذوا قبل أن يأخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الإمام حتى يتوبوا بعدما يعزرون، وإن أخذوا معصوما بأن يكون مال مسلم أو ذمي والمأخوذ إذا قسم على جماعتهم أصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا أو ما يبلغ قيمته ذلك قطع الإمام أيديهم وأرجلهم من خلاف، ولو قطعوا الطريق على المستأمنين لم يحدوا، فإن قتلوا ولم يأخذوا مالا قتلهم حدا حتى لو عفا الأولياء عنهم لم يلتفت إلى عفوهم، وإن قتلوا

1-تفسير الطبري، 258/10.

2-تفسير القرطبي، 251/6-252.

3-المصدر نفسه، 152/6.

وأخذوا المال إن شاء الإمام قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، ثم قتلهم وصلبهم، وإن شاء قتلهم من غير قطع، وإن شاء صلبهم»[1].

وهنا مسألة وهي في شروط اعتبار الجماعة الممتنعة جماعة حرابة، فلا شك وأن هناك جملة شروط تتعلق بهذه القضية من وجود جماعة واستعمال أسلحة، وهل يشترط فيها أن تكون أسلحة ذات فعالية ككونها أسلحة نارية أو قتالية أو لا يشترط، بل مجرد وجود سلاح ولو عصا ولو حجر يعد الشرط وافيا للإلحاق بوصف الحرابة، وكذلك البعد عن المصر، وظروف النهار والليل، هل نفرق بينهما، فهذه الشروط لا بد من بحثها بدقة وتعيين ما يؤثر في الحكم وما لا يؤثر في الوصف الفقهي بالحرابة، وإبعاد ما لا يكون سببا في هذا الوصف.

وجاء في الفتاوى الهندية بيان شروط الوصف الفقهي لقطاع الطريق الذين لهم أحكام مخصوصة[2]؛ إحداها أن يكون لهم شوكة ومنعة بحيث لا يستطيع للمارة المقاومة معهم، وقطعوا عليهم الطريق سواء كان بالسلاح أو بالعصا الكبير أو الحجر أو غيرها، والثانية: أن يكون خارج الأمصار، بعيدا عنها، بل يكون بينهم وبين المدينة مسيرة ثلاثة أيام ولياليها، هكذا، في ظاهر الرواية عند الحنفية، وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى: إذا كان بينهم وبين المصر أقل من مسيرة سفر أو قطعوا الطريق في المصر ليلا أجري عليهم حكم قطاع الطريق، وعليه الفتوى.

وفي هذا نظر؛ فإن الإخافة وأخذ الأموال باستعمال السلاح يمكن في المدينة وخارج المدينة، بل تطورت وسائل الإجرام اليوم، فصار هذا الشرط في حكم الملغى.

والثالثة: أن يكون ذلك في دار الإسلام.

1-الفتاوى الهندية، 186/2.

2-المصدر نفسه.

والرابعة: أن تتوفر شروط وضوابط السرقة، ويشترط أن يكون القطاع كلهم أجانب في حق أصحاب الأموال من أهل وجوب القطع، والخامسة: الظفر بهم قبل التوبة وقبل أن يردوا الأموال إلى أربابها.

المطلب الرابع: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في شرط القرشية:

خاض الناس قديما وحديثا في شرط القرشية، ويذكرونه ضمن شروط صاحب الإمامة العظمى، والأصل فيه حديث «**الأئمة من قريش**»[1]، قال ابن حجر رحمه الله: «وقد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيا لما بلغني أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبي بكر الصديق»[2].

واعتبره الشيخ محمد رشيد رضا رحمه الله شرطا ثابتا، وذكر لفظ الحديث كما أورده الحافظ ابن حجر رحمه الله عن أبي بكر لسعد بن عبادة في السقيفة في مسند أحمد: «والله لقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر»، فقال له سعد: «صدقت»، «فمن علم هذا لا يلتفت إلى ما يذكره بعض أهل العصر من تأويل تلك الأحاديث والبحث في أسانيد بعضها، أو أن شرط القرشية من الشروط الخلافية، وإن قال هذا بعض كبار المتكلمين، فإن هؤلاء يذكرون أمثال هذه الخلافات الشاذة عن بعض المبتدعة لأجل الرد عليها، لا لأنها كالخلاف بين أئمة الحق في المسائل الاجتهادية، وغرض من يماري أو يكتم شرط القرشية في هذا العصر تصحيح خلافة سلاطين بني عثمان، وهذا ما لا سبيل إليه عند أهل السنة المشترطين للقرشية بإجماع مذاهبهم إلا بقاعدة التغلب، وأما عند الخوارج فلا سبيل إليه ألبتة لأنهم إنما أنكروا شرط القرشية منعا لحصر الإمامة في بيت معين»[3].

1-مسند أحمد، 129/3.

2-ابن حجر: فتح الباري، 32/7.

3-رشيد رضا: الخلافة، 28.

من النظر الكلي فإن القرشية أحد الشروط في الخليفة كما ذكره الماوردي وأبو يعلى والجويني وغيرهم، فالدلالة الكلية تقضي بوجوب وجود هذا الشرط، ولكن هناك تفصيل في حالات معينة جزئية يقضى فيها بالدلالة الجزئية، مثل حالة التغلب، لذلك قال الشيخ محمد رشيد رضا عن خلفاء بني عثمان: «وما يضر العثمانيين أن تكون خلافتهم بالتغلب، وقد قال بعض الفقهاء في بني أمية وبني العباس كلهم أو جلهم مثل ذلك»[1].

وأما الدلالة الجزئية فهي في حالات معتبرة شرعا، أجازها الفقهاء ووقعت عبر التاريخ الإسلامي، وقد أورد الشيخ محمد رشيد رضا كلام التفتزاني في شروط الخليفة: «ويشترط أن يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا»[2].

فهذا في الدلالة الكلية للشروط، وأما في الدلالة الجزئية فهنا نظر آخر: «فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد فرجل من العجم ا.هـ»[3]، انتهى كلام السعد الذي نقله الشيخ محمد رشيد رضا.

أما المتقدمون فقد اشترطوا القرشية، «ولكنهم اختلفوا حول درجة هذا الشرط، فمنهم من عده من شروط صحة عقد الإمامة مثل الماوردي، واستدل لذلك بحديث «**قدموا قريشا ولا تقدموها**»[4]، في حين ذهب البعض إلى أنه شرط تفضيل، والآخر لا يشترطه»[5].

وانقسم المعاصرون إلى فريقين: أحدهما يشترط القرشية في الإمامة مثل جمهور المتقدمين، والفريق الآخر لا يشترط ذلك.

1-رشيد رضا: الخلافة، 28.

2-المصدر نفسه، 25.

3-رشيد رضا: الخلافة، 26.

4-مسند الشافعي، 346/1.

5-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 283.

المؤيدون للقرشية وأدلتهم: المؤيدون من المعاصرين ومنهم: ومنهم إبراهيم بن الصديق في كتابه: الأئمة من قريش، ومنهم محمد رشيد رضا، وسعيد أبو جيب في بحثه: دراسة في منهاج الإسلام السياسي، وكمال وصفي في كتابه: النظام الدستوري في الإسلام، وعبد العزيز عزت الخياط في: النظام السياسي في الإسلام[1]، والسنهوري في كتابه: فقه الخلافة.

الأدلة:

1-أحاديث بلغت التواتر وهي مروية عن أربعين صحابيا، منها حديث: «**لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان**»[2].

2-الإجماع[3]، ذكره النووي.

3-العمل: أي عمل الصحابة رضي الله عنهم، ثم ما جرى في عهد بني أمية وبني العباس.

المؤيدون للقرشية بشروط:

«قال بعض المعاصرين بشرط النسب بشروط معينة ومع بعض التحفظ، ومنهم راشد الغنوشي في: الحريات العامة في الإسلام، وتوفيق الشاوي في: فقه الشورى والاستشارة، ويحي إسماعيل في: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم»[4].

أما الغنوشي فيرى القرشية مسألة سياسية لا دينية منتصرا لرأي ابن خلدون، وأن الأحاديث في نظره لا تفيد شرعا واجبا، وإنما تتعلق بمصالح سياسية في وحدة الأمة واستقرار نظام الحياة.

وأما توفيق الشاوي فيراه شرطا من شروط الأفضلية والكمال وليس من شروط الصحة والأهلية، وانتقد نظرة ابن خلدون لأن قريشا لم تكن ذات شوكة وعصبية.

1-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 283.

2-صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، 218/4.

3-السنهوري: فقه الخلافة، 116.

4-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 288.

وعدّه يحيى إسماعيل من شروط الكمال، وقيده بالاستقامة وأداء الحقوق وإلا سقط الشرط.

الرافضون لشرط القرشية:

من المحدثين الذين اعتبروا هذا الشرط مخالفا لروح الإسلام ومبادئه العامة: محمد أبو زهرة في كتابه: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ومحمد أسد في كتابه: منهاج الإسلام في الحكم، وسليمان محمد الطماوي في: السلطات الثلاث، ومحمد عبد الله العربي في كتابه: نظام الحكم في الإسلام[1].

ومنهم عبد القادر عودة في: الإسلام وأوضاعنا السياسية، وعبد الله القاضي في: السياسة الشرعية مصدر للتقنين، ويوسف قرعوش في: طرق انتهاء ولاية الحكام، وعبد الوهاب خلاف في: السياسة الشرعية، وعبد الحميد المتولي في: مبادئ الحكم في الإسلام، وصلاح الدين دبوس ومحمود شاكر في الجزء الأخير من التاريخ الإسلامي، وفاروق النبهان وضياء الدين الريس في: النظريات السياسية الإسلامية، ومحمد البنا وحسن الترابي في: السياسة والحكم، وهو مذهب الخوارج والمعتزلة[2].

أدلة الرافضين لشرط القرشية:

1–نظرية ابن خلدون في العصبية، وأن قريشا تلاشت عصبيتهم وتغلب عليهم الأعاجم.

الرد: التغلب والاستيلاء لا يعني عدم الأحقية من الناحية المبدئية.

2–أحاديث قريش كلها وردت بصيغ الخبر لا الأمر، فليست أحكاما شرعية، وإنما هي أخبار عن أحوال قريش.

1–ساجر الجبوري: حقوق الإنسان السياسية، 201-202.

2–السنهوري: فقه الخلافة، 115.

الرد: هذا غير صحيح، بل منها ما جاء بصيغة الأمر والنهي كحديث: «**قدموا قريشا ولا تقدموها**»[1]، وما جاء بصيغة الخبر قد أفاد الطلب؛ لذلك احتج به أبو بكر رضي الله عنه ولم يخالف.

3–احتجوا بأحاديث أخرى تفيد طلب الإمامة في غير قريش، مثل حديث أبي ذر رضي الله عنه: «**إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبدا مجدع الأطراف**»[2]، وحديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة**»[3].

الرد: هذا يكون في غير الإمامة.

4–ورد عن عمر: إن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل، وهو من الأنصار.

5–حديث «**لولا الهجرة لكنت امرءا من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا واديا لسلكت وادي الأنصار**»[4].

الرد: هذا الحديث في مناقب الأنصار، ولا يدل ضرورة على تقديمهم في الإمامة.

6–«وقالوا إن اشتراط النسب يتنافى مع مبدأ المساواة المقرر في القرآن الكريم: ﴿**يٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (**الحجرات، 13**)»[5]، وأيضا في حديث «**إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وتعاظمها بالآباء**»[6].

1–مسند الشافعي، 346/1.

2–صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها، 120/2.

3–صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام...، 78/9.

4–صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الطائف، 200/5.

5–حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 290.

6–سنن أبي داود، 492/4، سنن الترمذي، 389/5.

الرد: وهذا لا يناقضه أن ينسب الإمام إلى قريش، لأن هذا النسب استمد فضله ومنقبته من الدين ومن شخص الرسول صلى الله عليه وسلم، وأيضا فإن ذلك مشروط بالأهلية، وإلا فقد جوز الفقهاء تقديم غير القرشي إذا عدم القرشي الكفء.

7–«ومنهم من اعتبر القرشية شرطا ذا وظيفة مرحلية أدت دورها ولم يعد لها وجود دون أن يكون تشريعا أبديا ولا اطرادا لشرط القرشية»[1]، ومجريات التاريخ تؤيد ذلك حيث حصلت الإمامة في غير قريش، «فلو كان المقصود منه الأمر والوجوب للزم منه كذب الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما ينزه عنه».

الرد: ولكن هذا أمر تشريعي وليس خبرا، فضلا عن أن **خبر الاثني عشر خليفة**[2] ثبتت صحته تاريخيا.

ثم يقال هذا الرأي يشبه رأي الذين قالوا بشرط النسب مع قيود معينة، كما ذهب إليه الغنوشي، وهذا رأي وجيه وسليم، ولكنه يشكل عليه استشهاد أبي بكر يوم السقيفة بهذا الشرط وهو في مقام الاحتجاج وأمام قوم جاء النص بلغتهم، فدل ذلك على أن ما فهمه أبو بكر متفق عليه، إذ لم يعقب عليه أحد، فهو إجماع منهم عليه، والله سبحانه أعلم.

8–تأمير النبي صلى الله عليه وسلم زيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة في غزوة مؤتة، وأسامة بن زيد على جيشه في مرض موته، وكذلك تأمير غيرهم في السرايا والجيوش، وهم ليسوا من قريش.

الرد: إن هذا قياس مع الفارق؛ لأن الإمامة العظمى غير الإمامة الخاصة، وغير إمارة الجيوش والسرايا.

9–الدليل العقلي: الذهاب إلى تحقيق التأييد الشعبي للإمام وذلك بالكثرة الغالبة بمراعاة الإرادة الشعبية لتحقيق وحدة الاجتماع وقوة النفوذ، ولو لم يكن قرشيا.

1–حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 290.

2–صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والإمامة في قريش، 3/6، مسند أحمد، 427/34.

الرد: يكون هذا صحيحا عند الضرورة لتحقيق مقاصد الوحدة وشروط الاجتماع؛ فينزل منزلة التغلب، ويسقط عندئذ شرط القرشية قهرا.

الترجيح:

أرجح رأي الجمهور الذي يقول بالنسب القرشي للإمام لأدلتهم القوية، ولكن بشرط الكفاءة وحصول مقاصد الشرع في المرشح أو مظنة حصولها، والله سبحانه أعلم.

المطلب الخامس: الدلالة الخارجية في الصلح بعد الفتنة:

إذا قدرت مشيئة الله تعالى فنشبت فتنة ما وبغت فيها طائفة على أخرى، ثم جرى صلح بينهما بالعدل، فهل يقتص فيما كان بينهما من تبعات في الجراح والدماء والأموال؟.

الدليل القرآني هنا محتمل، قال الشافعي رحمه الله: «وأمر الله عز وجل إن فاؤوا أن يصلح بينهما بالعدل ولم يذكر تباعة في دم ولا مال، وإنما ذكر الله عز وجل الصلح آخرا، كما ذكر الإصلاح بينهم أولا قبل الإذن بقتالهم، فأشبه هذا –والله تعالى أعلم- أن تكون التبعات في الجراح والدماء وما فات من الأموال ساقطة بينهم»[1].

لكن قد يحتمل الرأي الآخر: «وقد يحتمل قول الله عز ذكره فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل أن يصلح بينهم بالحكم إذا كانوا قد فعلوا ما فيه حكم، فيعطى بعضهم من بعض ما سلب له، لقول الله عز وجل ﴿**بِالْعَدْلِ**﴾، والعدل أخذ الحق لبعض الناس من بعض»[2].

ولكن ثبت إجماع الصحابة على إسقاط التبعات بينهم، وذكر الشافعي رحمه الله تعالى أثرا عن الزهري[3] فيه: «عن الزهري قال: أدركت الفتنة الأولى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت فيها دماء وأموال، فلم يقتص من دم ولا مال ولا قُرْح أصيب بوجه

1-الشافعي: الأم، 514/5.

2-الشافعي: الأم، 514/5.

3-ابن شهاب الزهري (ت124هـ)، إمام فقيه عالم بالحديث والآثار والسير والفتاوى والأقضية، أخذ عن ابن عمر وأنس بن مالك وسهل بن سعد، والسائب بن يزيد، وغيرهم، وكان يكتب كل شيء يسمعه، فطلبه الناس فيما بعد، قال مالك: أول من دون العلم ابن شهاب، قال سفيان ومكحول: ما أحد على وجه الأرض كان أعلم بالسنة منه، ترجمته في: أبو نعيم: حلية الأولياء، 360/3، ابن الجوزي: صفة الصفوة، 136/2.

التأويل إلا أن يوجد مال رجل بعينه فيدفع إلى صاحبه، قال الشافعي رضي الله عنه: وهذا كما قال الزهري عندنا قد كانت في تلك الفتنة دماء يعرف في بعضها القاتل والمقتول، وأتلفت فيها أموال، ثم صار الناس إلى أن سكنت الحرب بينهم وجرى الحكم عليهم، فما علمته[1] اقتص أحد من أحد، ولا غرم له مالا أتلفه، ولا علمت الناس اختلفوا في أن ما حووا في البغي من مال فوجد بعينه فصاحبه أحق به»[2].

وهذا الحكم مع مناسبته لدلالة الآية ودلالة الأمر فيها هو أيضا مناسب لإسكان النفوس الثائرة وإخماد نار الغضب وأسباب التعادي والشحناء، لأن فتح الباب للمطالبة قد يوغر الصدور ويثير حمية الفتنة من جديد، والنفوس ربما لا تقنع بما تعطى، فلا تزال تطلب المزيد، حتى يقع الشقاق مرة أخرى، والشرع يسعى لتأليف القلوب وإرساء الأخوة وتسكين الثائرة وإشاعة الود والرحمة، والترغيب في العفو هو الغالب، حتى تعم الوحدة ويتحقق الإصلاح الحقيقي الذي أمرت به الآية في هذا الموضع.

وإنما يكون هذا لأهل التأويل؛ كما ذكر الشافعي عن أهل التأويل الذين امتنعوا عن دفع الزكاة، وهم صنف من مانعي الزكاة، وهم غير الذين منعوها وكفروا وارتدوا عن الإسلام، وكما ذكروا عن الذين بغوا على علي رضي الله عنه.

قال: «وقد قاتل أهل الامتناع بالصدقة وقتلوا ثم قهروا، فلم يُقد منهم أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلا هذين متأول، أما أهل الامتناع فقالوا: فرض الله علينا أن نؤديها إلى رسوله، كأنهم ذهبوا إلى قول الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾ (**التوبة، 103**)، وقالوا لا نعلمه يجب علينا أن نؤديها إلى غير رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما أهل البغي فشهدوا على من بغوا عليه بالضلال،

1-كذا الأصل.

2-المصدر نفسه، 515/5.

ورأوا أن جهاده حق، فلم يكن على واحد من الفريقين عند تقضي الحرب قصاص عندنا، والله تعالى أعلم»[1].

إذن نص القرآن يحتمل، ودلالة الأمر فيه محتملة ولكن الدلالة الخارجية لما ثبت من تصرف الصحابة في انقضاء الفتنة بينهم يبين المراد من دلالة الأمر في الآية، وأن التبعات في الأموال والدماء والجراحات ساقطة، إلا ما عرف من الأموال بأعيانها فأصحابها أحق بها، فكان هذا إجماعا منهم في هذا المحل، فأقول: إن الدلالة الخارجية بينت دلالة الأمر، وهي نص فيه إجماع الصحابة رضي الله عنهم.

وهو المذهب المروي عن أبي حنيفة رحمه الله، «قلت أرأيت إن تاب أهل البغي فدخلوا مع أهل العدل هل يؤخذون بشيء مما أصابوا في حربهم من مال أو دم؟، قال: لا إلا أن يكون شيئا قائما بعينه فيرد ذلك على أصحابه، قلت: وكذلك ما أصاب أهل العدل من مال فاستهلك أو دم فهو موضوع عن أهل العدل لا يؤخذون بشيء منه؟، قال: نعم»[2].

1-الشافعي: الأم، 518/5.

2-الشيباني: السير، 230.

المبحث الأول: مفهوم العام والخاص ودلالاتهما

المطلب الأول: مفهوم العام:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للعام:

العَمم عِظم الخلق في الناس وغيرهم، والعَمم: الجسم التام[1]، والعم والأعم الجماعة[2].

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للعام:

جاءت تعريفات الأصوليين مستقاة من ذلك المعنى اللغوي، فعرفه تاج الدين السبكي بقوله: «العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر»[3]، وعنده يدخل تحته النادر وغير المقصود[4]، وعرفه الشاشي بقوله: «كل لفظ ينتظم جمعا من الأفراد»[5]، وجاء في تعريف القرافي: «والعام هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركين»[6].

إذن العام من خلال هذه التعريفات يمكن أن يفهم أنه اللفظ الذي يدخل في معناه أكثر من فرد، ويتناول ما يصلح له، فهو كلي شامل، لذلك عرفه الخطيب بقوله: «كل لفظ عم شيئين فصاعدا»[7]، وعرفه السمعاني[8] بقوله: «اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»[9].

1-لسان العرب، 426/12.

2-المصدر نفسه، 427/12.

3-السبكي: جمع الجوامع، 44.

4-المصدر نفسه، وذلك مثل حديث «لا سبق إلا في خف أو في حافر أو نصل»، سنن أبي داود، 334/2، سنن الترمذي، 205/4، يدخل فيه الفيل وهو ذو خف والمسابقة عليه نادرة.

5-أصول الشاشي، 17.

6-القرافي: الذخيرة، 60/1.

7-الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، 104/1.

8-السمعاني: هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد أبو المظفر المروزي السمعاني (ت489هـ)، الفقيه الشافعي، المحدث المفسر الأصولي، مكث على مذهب أبي حنيفة ثلاثين سنة ثم صار إلى المذهب الشافعي، من مصنفاته تفسير المعاني، القواطع في الأصول، البرهان في الخلاف، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 114/19، ابن خلكان: وفيات الأعيان، 211/3.

9-السمعاني: قواطع الأدلة، 154/1.

وللعموم والخصوص أهمية في أحكام الشريعة لأنهما بهما تتجدد مواقع الأحكام ويتحدد مدى اتساعها وضيقها وشمولها، ويذكر القرافي أهمية الموضوع فيقول: «اعلم أن مسمى العموم في غاية الغموض والخفاء، ولقد طالبت بتحقيقه جماعة من الفضلاء فعجزوا عن ذلك»[1].

ولما ورد في عناصر التعريف معنى الشمول ومعنى الصلاحية يمكن اختيار التعريف التالي: «العام لفظ شامل لما يصلح له».

الفرع الثالث: تعريف الأعم والعموم: الأعم يطلق على المعنى فيقال معناه أعم، وذلك في مقابل العام الذي يقال للفظ، والعموم مفعول أي مصدر العام، وهو شمول اللفظ لما يصلح له[2].

أمثلة: قول الله تعالى ﴿يَاأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ (البقرة، 21)، فيه لفظ الناس عام يصلح لأفراد كثيرة تدخل في معناه، وقوله تعالى: **﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ (الزلزلة، 7-8) فيه العموم الذي تفيده من الشرطية، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور،2)** فيه الاستغراق الذي يفيد العموم من أل الجنسية، ومثله حديث «**وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا**»[3].

وطهورا»[3].

المطلب الثاني: مفهوم الخاص:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للخاص: خصه بالشيء يخصه خصا وخصوصا وخَصوصية وخُصوصية وخصصه: أفرده به دون غيره[4].

1-القرافي: العقد المنظوم، 157/1.

2-الباجقني: الوجيز الميسر، 42.

3-صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم، 91/1، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب، 63/2، ولفظ مسلم: وتربتها طهورا، وفي رواية الطيالسي: وجعلت الأرض لنا مسجدا وترابها طهورا، مسند الطيالسي، 334/1

4-لسان العرب، 24/7.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للخاص: الخاص اسم فاعل من خص، واستعمل اصطلاحا في المعنى اللغوي له، فعرفه ابن بدران بقوله: «الخاص هو اللفظ الدال على شيء بعينه»[1]، وهذا عنده في مقابل العام الذي يدل على أشياء بلا تعيين.

وفي تعريف آخر: «الخاص لفظ وضع لمعنى أو لمسمى معلوم على الانفراد»[2]، ومثل بما يلي: تخصيص الفرد بزيد وتخصيص النوع برجل وتخصيص الجنس بإنسان.

فالخاص إذن هو اللفظ الدال على معين، بحيث لا يقبل الشركة مع غيره، مثل ألفاظ الأعداد، التي يتعين معناها في أفراد مخصوصة لا يتعداها إلى غيرها.

تعريف التخصيص:

التخصيص «قصر العام على بعض أفراده لدليل»[3]، وهو اسم مصدر من خص يخص، وزيادة لفظ لدليل من الشنقيطي رحمه الله ولكن يمكن الاستغناء عنها.

وعرفه القرافي بقوله: «التخصيص هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه بدليل منفصل في الزمان إن كان المخصص لفظيا، أو بالجنس إن كان عقليا قبل تقرر حكمه»[4]، وشرح المحترزات في تعريفه: «فقولنا: أو ما يقوم مقامه احتراز من المفهوم، فإنه يدخله التخصيص، وقولنا: في الزمان احتراز من الاستثناء، وقولنا: بالجنس لأن المخصص العقلي مقارن، وقولنا: قبل تقرر حكمه احتراز من أن يعمل بالعام، فإن الإخراج بعد هذا يكون نسخا»[5].

1-ابن بدران: المدخل، 247.

2-أصول الشاشي، 13.

3-محمد الأمين الشنقيطي: نثر الورود، 272/1، السبكي: جمع الجوامع، 47.

4-القرافي: الذخيرة، 62/1.

5-المصدر نفسه.

وهذه المحترزات هامة لأنها تفرق بين الخاص وغيره مما يشتبه به وهو النسخ والاستثناء، وهذا في أصل الاصطلاح، ولكن تجوزا استعمل الأصوليون لفظ الخاص في النسخ والاستثناء كذلك، فلنا أن نقول: التخصيص بالنسخ والتخصيص بالاستثناء.

وعرفه الخطيب مختصرا له كما يلي: «وأما التخصيص فهو تمييز بعض الجملة بالحكم»[1]، أي بيان ما لا يراد من سوق اللفظ العام.

التعريف المختار:

التخصيص هو قصر العام على بعض أفراده في الحكم.

الفرع الثالث: الفروق بين التخصيص والنسخ والاستثناء:

«التخصيص لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ»[2]، وهذا يخالف النسخ الذي قد يكون بغير اللفظ، مثل نسخ قبلة بيت المقدس.

«ولا يكون إلا قبل العمل»[3]، والنسخ يجوز أن يكون قبل العمل وبعده.

والنسخ يجوز فيه نسخ شريعة بشريعة أخرى خلافا للتخصيص، فإنه لا يجوز تخصيص شريعة بأخرى[4]، وأما الاستثناء فإنه «مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد، ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيره»[5]، فهذه الثلاثة يخالف بها التخصيص.

ولكنني أرى والله أعلم أن يقال أن التخصيص أنواع، وهو كل إخراج من اللفظ العام، وهذا يكون على سبيل الاستثناء أو النسخ أو غيرهما، فلا يكون الاستثناء والنسخ إلا جزءا من التخصيص، وهما نوعان من أنواعه[6]، وعلى هذا سرت في هذا البحث.

1-الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، 107/1.

2-القرافي: الذخيرة، 93/1.

3-المصدر نفسه.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه.

6-الرازي: المحصول، 12/3.

المطلب الثالث: دلالات العام:

في الشريعة ألفاظ تفيد العموم وألفاظ تفيد الخصوص، ولكل حالات مناسبة للأحكام الخاصة، وذلك وفق مقاصد الشريعة، فقوله تعالى: ﴿**يأَيُّهَا ٱلنَّاسُ**﴾، ﴿**يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ**﴾، ﴿**كُلُّ نَفْس ذَائِقَةُ المَوْتِ**﴾ (**الأنبياء، 35**)، ﴿**كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ**﴾ (**الأنبياء،93**)، ﴿**وأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ (**الطلاق، 2**)، ففي هذه الألفاظ وغيرها تعميم الحكم في مواضع وتخصيصه في أخرى، وتضييقه نسبيا حينا، فيكون هناك عموم نسبي، كما أن هناك خصوصا نسبيا، أي ينظر إلى العام من حيث ما يتضمنه من الخاص، وينظر إلى الخاص من حيث ما يتناوله مما هو أخص، فهو هنا عام بالنسبة لما تحته، فكل جنس عام بالنسبة للنوع والفصل، وكل نوع عام بالنسبة للفصل خاص بالنسبة للجنس، والفصل خاص في النوع والجنس.

الفرع الأول: الدلالة على العموم والشمول:

أهم ما يميز اللفظ العام في نصوص الشريعة وفي اللغة العربية أنه يدل دلالة أصلية على العموم والشمول، ولذلك سميت هذه الألفاظ أدوات العموم، لأنها تشمل بمعناها أفراد المسمى فردا فردا بلا استثناء، إلا في حال التخصيص والنسخ والاستثناء الذي يعد نوعا من أنواع التخصيص في الأصح.

أمثلة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من أحيى أرضا ميتة فهي له**»[1]، يفيد لفظ من معنى العموم، لأنه من أدوات العموم؛ إذ هو اسم شرط للعاقل، فإذا تحقق الشرط وهو الإحياء وقع حتما المشروط وهو حيازة الأرض، فكل شخص كان مسلما أو ذميا له أن يمتلك الأرض الميتة إذا أحياها بإصلاحها وخدمتها، وفي المسألة آراء أخرى[2].

1-سنن الترمذي، 662/3.

2-الماوردي: الحاوي، 476/7.

وهذه الدلالة قطعية عند الحنفية لأنها منصوصة إذ أنها نص قطعي، لذلك مثل لها الجصاص بقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ (**النساء، 23**)، ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ**﴾ (**المائدة، 38**)، وآيات ﴿**ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (**النور، 2**)، .. ثم قال: «وكل إنما نص على حكم بعموم لفظ ينتظم ما شمله الاسم من غير إشارة إلى عين مخصوصة، وليس جواز دخول الاستثناء على لفظ العموم وجواز تخصيصه بمانع من أن يكون نصا إذا لم تقم دلالة التخصيص»[1].

ومن استدلالات الفقهاء بالعموم استدلالهم بعمومات الزكاة، فيوجبونها مع وجود الدين، «لأن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب، وشرطه أن يكون معدا للتجارة وللإسامة وقد وجد، أما الملك فظاهر لأن المديون مالك لماله، لأن دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا يتعلق بماله، ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء، وأما الإعداد للتجارة والإسامة فلأن الدين لا ينافي ذلك»[2].

ولكن هناك إجماع الصحابة أن الدين لا يحتسب، فقد «روي عن عثمان رضي الله عنه أنه خطب في شهر رمضان وقال في خطبته: «**ألا إن شهر زكاتكم قد حضر، فمن كان له مال وعليه دين فليحسب ماله بما عليه، ثم ليزك بقية ماله**»[3]، وكان ذلك بمحضر الصحابة فلم ينكروا عليه، فدل ذلك على كونه إجماعا على «أن مال المديون خارج عن عمومات الزكاة»[4].

وعند الحنابلة: «ومن كان له دين أو حق من مغصوب أو مسروق أو موروث مجهول ونحوه من صداق وغيره كثمن مبيع وقرض على مليء باذل أو غيره أدى زكاته إذا قبضه لما

1-أصول الجصاص، 60/1.

2-الكاساني: بدائع الصنائع، 6/1.

3-الموطأ، 253/1، مسند الشافعي، 97، سنن البيهقي، 148/4.

4-الكاساني: بدائع الصنائع، 6/1.

مضى، روي عن علي»[1]، وذلك لأنه «يقدر على قبضه والانتفاع به قصد ببقائه عليه الفرار من الزكاة أو لا»[2]، «ولا زكاة في مال من عليه دين ينقص النصاب، فالدين وإن لم يكن من جنس المال مانع من وجوب الزكاة في قدره»[3].

إذن هناك موانع العموم في هذه المسألة، ومنها شغل المال بالحاجة الأصلية لصاحبها، لأن الصدقة تكون عن ظهر غنى.

وهذا مثال آخر صدقة الفطر، فإنها تجب على الجميع أخذا بالعموم، وكانت تجب حتى على العبد والحر قبل انتهاء زمن الرق، وفي هذا الوجوب تفصيل كما يلي:

القول الأول: أنها على الجميع لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «**على الناس على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى صدقة يوم عيد الفطر**»[4]، فهذا دليل العموم لذلك «تجب على أهل القرى والأمصار والبوادي والشعاب وكل مسلم حيث كان»[5].

وهو مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وجماهير العلماء[6].

القول الثاني: إنما تجب على أهل القرى والأمصار، ولا تجب على أهل البوادي، وهو مذهب عطاء والزهري وربيعة[7] والليث[8].

1-عبد الرحمن بن قاسم: حاشية الروض المربع، 173/3.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

4-صحيح البخاري، كتاب صدقة الفطر، باب فرض صدقة الفطر، 161/2، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، 68/3.

5-شرح النووي على صحيح مسلم، 59/7.

6-المصدر نفسه.

7-ربيعة بن أبي عبد الرحمن أبو عثمان ويقال أبو عبد الرحمن القرشي التميمي مولاهم المشهور بربيعة الرأي (ت136هـ)، مفتي المدينة وإمامها، روى عنه أنس والسائب بن يزيد وعطاء بن يسار وسليمان بن يسار والقاسم بن محمد والأوزاعي وشعبة وخلق كثير، كان مجتهدا يتقن الفقه، قال عنه مالك: ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة، ترجمته في: ابن الجوزي: صفة الصفوة، 148/2، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 89/6.

8-الشوكاني: نيل الأوطار، 249/4.

القول الثالث: تجب على من صلى وصام أو من أطاق الصلاة والصيام، ونسب هذا القول إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه والحسن البصري وسعيد بن المسيب[1].

ووجه الدلالة استفادة العموم من لفظ الحديث، وإنما اختلفوا بعد ذلك بسبب ما فهم من الشروط والأسباب، فذهب أبو حنيفة إلى أنها لا تجب على من يحل له أخذ الزكاة، وعند الشافعي تجب على من ملك ما يفضل عن قوته وقوت عياله يوم العيد، ولو من الفطرة المعجلة[2].

وعند الحنابلة: «تجب على كل مسلم من أهل البوادي وغيرهم، وتجب في مال اليتيم»[3]، اليتيم»[3]، لحديث ابن عمر: «**فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من من بر أو صاعا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين**»[4].

وعند المالكية لا تجب على المعسر، وهو الذي لا يفضل عن قوته ذلك اليوم صاع، ولا يجد من يسلفه، وقيل هو من يحلّ له أخذها[5].

الفرع الثاني: **العموم دلالة ظنية**: دلالة العموم عند الجمهور ظنية وليست قطعية، لأنه يرد عليها التخصيص والاستثناء والنسخ، ويكاد لا يكون عام إلا ويقابله خاص، لذلك عده القرافي من الموضوعات الخفية، واجتهد في جمع ضوابطه وترتيب فوائده في كتاب العقد المنظوم.

1-الماوردي: الحاوي، 351/3.

2-شرح النووي على صحيح مسلم، 59/7.

3-عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي: حاشية الروض المربع، 270/3.

4-صحيح البخاري، كتاب صدقة الفطر، باب فرض صدقة الفطر، 161/2، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب زكاة زكاة الفطر، 68/3.

5-القرافي: الذخيرة، 159/3.

الفرع الثالث: الدلالة على الخصوص: من دلالات اللفظ العام الدلالة على الخصوص إذا وافق ذلك إرادة المتكلم، وهو العام المخصوص، كما في قول الله تعالى: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ**﴾ (**آل عمران، 173**).

المطلب الرابع: أدوات العموم ودلالاتها:

الفرع الأول: أل التعريف: وهي تكون عهدية وجنسية:

القسم الأول: أل العهدية: وهي للعهد الذكري والعهد الذهني والعهد الحضوري[1].

1-العهد الذكري: مثل قوله تعالى: ﴿**كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ**﴾ (**المزمل، 15-16**).

2- العهد الذهني: كما في قوله تعالى: ﴿**إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ**﴾ (**التوبة، 40**)، وقوله تعالى: ﴿**إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ**﴾ (**الفتح، 18**).

3-العهد الحضوري: كقولك لمن سدد سهما: الغزال.

وهذا القسم ليست فيه أل للعموم بل هي للتخصيص.

القسم الثاني: أل الجنسية: وهي لتعريف الحقيقة والاستغراق[2]، وهي ثلاثة أنواع[3]:

ألفاظ الجموع كالمسلمين والمشركين والذين، وأسماء الأجناس، والجنس هو ما لا واحد له من لفظه مثل الناس والماء والتراب، والنوع الثالث لفظ الواحد المعرف بأل، مثل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾.

وهذا القسم هو الذي تفيد فيه أل العموم.

1-السبكي: الأشباه والنظائر، 120/2.

2-المصدر نفسه.

3-الشنقيطي: المذكرة، 361، انظر: الرازي: المحصول، 368/2-369.

شبهة وردها: هناك من يرى أن المفرد المعرف بأل لا يعم حتى يدل على ذلك دليل معين، ويرد عليه بقوله تعالى: ﴿**وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلإِنسَانَ لَفِى خُسْرٍ إِلاَّ ٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّالِحَاتِ**﴾، إذ لو لم يعم كل إنسان ما صلح الاستثناء منه[1].

ومن أمثلة المفرد المحلى بأل والذي يعم: الربا والبيع والطعام في نصوص القرآن والسنة.

الفرع الثاني: أدوات الشرط: من للعاقل وما لغير العاقل، وأي للجميع، وأين للمكان، ومتى وإيان للزمان[2].

مثل ﴿**وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾ (**الطلاق، 3**)، ﴿**وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ**﴾ (**البقرة، 197**)، ﴿**أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ**﴾ (**النساء، 78**).. «**أيما امرة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»[3].

الفرع الثالث: ما أضيف من الثلاثة (اسم الجمع واسم الجنس والمفرد) إلى معرفة:

مثل ﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا**﴾ (**إبراهيم، 34**)، ﴿**فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾ (**النور، 63**).

الفرع الرابع: كل وجميع: مثل ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾ (**الرحمن، 26**)، ﴿**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ**﴾ (**الأعراف، 34**)، **وحديث «بل لجميع أمتي كلهم»**[4].

الفرع الخامس: النكرة في سياق النفي[5]:

مثل ﴿**وَلَمْ تَكُنْ لَّهُ صَاحِبَةٌ**﴾ (**الأنعام، 101**)، ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ**﴾ (**البقرة، 255**).. وذكر الشنقيطي أنها تكون نصا صريحا في العموم، وتكون ظاهرة فيه[1].

1-الشنقيطي: المذكرة، 365.

2-الرازي: المحصول، 311/2-312، الشنقيطي: المذكرة، 361.

3-سنن أبي داود، 190/2، سنن الترمذي، 407/3، واللفظ للترمذي، ولفظ أبي داود: «بغير إذن مواليها».

4-صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة، 140/1، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قول الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات، 101/8، ولفظه: لمن عمل بها من أمتي، وله: بل للناس كافة، وللبخاري أيضا لفظ: لمن عمل بها من أمتي.

5-الرازي: المحصول، 437/2.

أما الأولى ففي النكرة المركبة مع لا النافية للجنس، التي زيدت قبل من وهي في الفاعل ﴿مَّآ أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ﴾ (**السجدة، 3**)، والمفعول ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ﴾ (**الأنبياء، 25**)، والمبتدأ ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلاَّ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ (**المائدة، 73**)، وما سوى هذه المسائل تكون ظاهرة ولا تكون نصا، مثل حديث أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لا نكاح إلا بولي**»[2].

الفرع السادس: النكرة في سياق الإثبات إذا دل عليها دليل:

الأصل أن النكرة في سياق الإثبات خاص ولا يعم، لأن معناه لا يشمل جميع أفراد اللفظ، مثل ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَى ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ﴾ (**يس، 20**)، ولكن إن دل دليل على التعميم كانت في سياق الإثبات للتعميم، مثل سياق الامتنان كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُوراً﴾ (**الفرقان، 48**)، «وإنما ذكر الله تعالى هذا امتنانا علينا فلو لم نحمله على العموم لفات المطلوب، وإذا دل دليل على إرادة العموم بالنكرة في الإثبات أفادته ووجب حملها عليه والله أعلم»[3]، ومن أمثلته أيضا: ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْماً طَرِيّاً﴾ (**فاطر، 12**).

الفرع السابع: النكرة في سياق الشرط: ومن ذلك النكرة في سياق الشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ (**التوبة، 6**).

الفرع الثامن: النكرة في سياق النهي: مثل ﴿وَلاَ تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ (**الإنسان، 24**)، وهذا يلحق في حكمه بالنكرة في سياق النفي كما مر سابقا.

الفرع التاسع: دلالة أمر النبي صلى الله عليه وسلم على التعميم:

1-الشنقيطي: المذكرة، 363.

2-سنن أبي دود، 191/2، سنن الترمذي، 407/3، سنن ابن ماجة، 77/3.

3-النووي: المجموع، 126/1، انظر: المذكرة: الشنقيطي، 363.

ذهب إلى ذلك الشافعية خلافا للحنابلة[1]، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿**وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَآفَّةً لِّلنَّاسِ**﴾ (**سبأ، 28**)، **وقوله**: ﴿**فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ**﴾ (**آل عمران، 31**)، ﴿**وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ**﴾ (**النساء، 59**)، وجه الدلالة: أن الطاعة لا تكون إلا في اتباعه في أحكامه واتخاذها قاعدة على سبيل التعميم، وهو المطلوب في المسألة.

والدليل العملي هو ما كان عليه الصحابة الكرام، وهو إجماع منهم على ذلك، «وبإجماع الصحابة على رجوعهم في أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبي عليه السلام على الآحاد، كرجوعهم في حد الزنا على كل زان إلى حده عليه السلام لماعز»[2]، ودليل آخر وهو حديث «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[3]، وجه الدلالة: تصريح النبي صلى الله عليه وسلم أن حكمه على الفرد هو نفسه حكمه على الجماعة فيفيد التعميم، ومن الأدلة تخصيصات النبي صلى الله عليه وسلم، كتخصيص أبي بُرْدة[4] في التضحية بعناق[5]، وذلك بقوله له: «**تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعدك**»[6]، وتخصيصه شهادة أبي خزيمة[7] التي جعلها شهادة رجلين، ووجه الدلالة: لما خص هؤلاء بالحكم ونبه أنه لا يتعدى إلى غيرهم دل على أنه لولا التخصيص لعمم إلى غيرهم، ودل ذلك على التعميم وهو المطلوب.

وأجاب الآمدي عن هذه الاستدلالات بما لا يردها:

1-الآمدي: منتهى السول، 131.

2-الآمدي: منتهى السول، 131.

3-شرح السيوطي على سنن النسائي، 188/2.

4-عبد الرحمن بن نِيار بالكسر أبو بُرْدة الأسلمي، أخرج حديثه ابن منده وأبو نعيم من طريق عبد الله بن يزيد المقبري، ترجمته في: ابن حجر: الإصابة، 364/4.

5-العَناق بفتح العين ولد المعز، ابن حجر: فتح الباري، 13/10.

6-صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب كلام الإمام والناس في خطبة العيد، 28/2، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها، 74/6.

7-جزي أبو خزيمة السلمي ويقال الأسلمي، أسر مشركا فأسلم، انظر: ابن حجر: الإصابة، 480/1.

1-فإنه قال عن الآية الأولى: «أن المقصود منها تعريف كل أحد بما يختص به من الأحكام، كأحكام المريض والصحيح والمسافر والمقيم ونحوه»[1].

والجواب أن ذلك التعريف هو الحكم نفسه المفهوم من تعميمه على الواحد.

2-وأما الحديث فقال فيه: «بأنه حكم على الجماعة من جهة الاشتراك في المعنى لا في اللفظ»[2].

والجواب أن الاشتراك في المعنى هو سبب التعميم.

3-وعن حكم الصحابة ذكر «أن مستنده الاشتراك في علة الحكم، ولولا ذلك كان حكمهم بذلك على خلاف الإجماع»[3].

والجواب: إن ما ذكره من علة الحكم تؤكد المسألة وأن التعميم متعلق بمعنى مشترك وهو محل النزاع في المسألة، وهو دلالة العام على التعميم، فثبت أن وجود تلك العلة تلحق فردها بذلك العام وهو المطلوب، والله سبحانه أعلم.

المطلب الخامس: تعارض العام والخاص:

الفرع الأول: أوجه التعارض بين العام والخاص: أوجه التعارض بين النصوص أربعة وهي كما يلي: «إما أن يعلم ورود الآية الخاصة بعد استقرار حكم العامة والتمكين من فعله، أو يعلم نزول الآية الخاصة واستقرار حكمها ثم نزول الآية العامة بعدها، أو يعلم ورودهما معا متصلا بعضها ببعض كاتصال الاستثناء بالجملة، أو لا يعلم تاريخ نزولها»[4].

ففي الوجه الأول: يكون نسخ ما اقتضاه التعارض ولا يكون تخصيصا، ومثاله قول الله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ**﴾ (**النور، 4**)، فكان هذا

1-الآمدي: منتهى السول، 132.

2-المصدر نفسه.

3-الآمدي: منتهى السول، 132.

4-أصول الجصاص، 383/1.

في حق قاذف الأجنبيات والزوجات، ثم نزلت الآية الأخرى ﴿**وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ**﴾ (**النور، 6**)، فنزل حكم اللعان في حق قاذف الزوجات.

الوجه الثاني: أن يتقدم لفظ الخصوص ويستقر، ثم بعد ذلك يرد لفظ العموم بخلافه، فإنه يوجب النسخ لما تضمنه لفظ الخصوص، هذا عند الحنفية[1].

ومثاله قول الله تعالى: ﴿**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً**﴾ (**محمد، 4**)، فإنها منسوخة بقوله تعالى ﴿**فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ (**التوبة، 5**)، لأنه تأخر في النزول فلزم العمل بالنسخ، وذهب الجمهور إلى العمل بكلا الدليلين، لأن العمل بهما أولى من إهمال أحدهما، فيبنى العام على الخاص.

الوجه الثالث: إذا لم يعلم تاريخ ورود العام وتاريخ ورود الخاص فقد قسمهما عيسى بن أبان[2] أربعة أقسام[3]:

القسم الأول: أن يعمل الناس بهما جميعا فيستعملان ويرتب العام على الخاص، ومن أمثلته: النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان مع الرخصة في السلم.

القسم الثاني: أن يتفقوا على استعمال أحدهما دون الآخر، فيكون المستعمل محكما والمتروك منسوخا، مثل أخذ شطر الزكاة ممّن يمنعها.

القسم الثالث: أن يعمل بأحدهما بعض الناس وعامة الفقهاء تعيب عليهم، فالصحيح ما يذهب إليه العامة من أهل الفقه، ويكون الآخر منسوخا أو مؤولا، مثل الحديث الذي رواه أسامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**إنما الربا في النسيئة**»[4].

القسم الرابع: أن يعمل بعضهم بالعام وبعضهم بالخاص، وهو محل خلاف.

1-المصدر نفسه، 385/1.

2-أم عمرو بنت سفيان بن عبد الأسد المخزومية، وقصتها وقعت في حجة الوداع، انظر: ابن حجر: الإصابة، 268/8.

3-أصول الجصاص، 407/1.

4-صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بيع الطعام مثلا بمثل، 49/5.

الفرع الثاني: دلالة السبب على التعميم: ورود النص بسبب معين لا يعني تخصيصه به، إلا أن يقوم على التخصيص دليل: «إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه»[1].

وهنا نميز الحالات التالية:

الحالة الأولى: ورود ما يدل على العموم: وهو أن يأتي وصف يشعر بدلالته على العموم ولو كان في واقعة خاصة.

وذلك مثل والسارق والسارقة والزانية والزاني فهذه صفات تدل صراحة على علة الحكم فيعم بعمومها، ولو كان النزول لسبب المخزومية[2] التي قطع النبي صلى الله عليه وسلم يدها.

الحالة الثانية: أن يرد معها ما يدل على التخصيص فدل ذلك على عدم التعميم مثل: ﴿**خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (**الأحزاب، 50**).

الحالة الثالثة: أن يكون عريا عن دليل التخصيص ودليل التعميم، «والحق فيها أن العبرة بعموم المعنى لا بخصوص السبب»[3]، فيعم حكم آية اللعان النازلة في عويمر العجلاني[4] وهلال بن أمية[5] وآية الظهار النازلة في كعب بن عجرة، وهكذا آية الميراث النازلة في ابنتي سعد بن الربيع[6].

1-الشنقيطي: المذكرة، 368.

2- عيسى بن أبان بن صدقة (ت221هـ)، كنيته أبو موسى، فقيه العراق، أخذ عن محمد بن الحسن، وكان له ذكاء مفرط، تولى قضاء البصرة، وله مصنفات منها كتاب الحجج، وكتاب خبر الواحد، وكتاب إثبات القياس، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 440/10.

3-الشنقيطي: المذكرة، 368.

4-عويمر بن الحارث بن زيد بن جابر بن أبي أبيض العجلاني، وأبيض لقب أحد أجداده، ذكر في: ابن حجر: الإصابة، 746/4.

5-هلال بن أمية بن عامر بن قيس الأنصاري الواقفي، شهد بدرا وما بعدها، أحد الثلاثة الذين تيب عليهم في سورة التوبة، وهو من رجال الصحيحين، ترجمته في : ابن حجر: الإصابة، 546/6.

6-سعد بن الربيع بن عمرو بن أبي زهير الأنصاري الخزرجي، أحد النقباء ليلة العقبة الشهيرة، آخى النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين عبد الرحمن بن عوف، وكان من أغنياء المدينة، شهد بدرا، وقتل يوم أحد شهيدا رضي الله عنه،

الفرع الثالث: أدلة كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

1-جاء أنصاري وقد أصاب من امرأة قبلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يستفتيه، فنزلت فيه: ﴿**إِنَّ ٱلْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّئَاتِ**﴾ (**هود، 114**).

فقال: ألي هذا وحدي يا رسول الله، قال: «**بل لجميع أمتي كلهم**»[1].

وجه الدلالة اعتقاد الأنصاري تخصيصه بحكم الآية، فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن حكمها يشمل الأمة جميعا.

2-حديث لما أيقظ النبي صلى الله عيه وسلم عليا وفاطمة ليلا للصلاة، فقال علي: «**يا رسول الله إن أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا**»، فانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال له ذلك ولم يرجع إليه شيئا، ثم سمعه وهو مدبر يضرب فخذه ويقول: ﴿**وَكَانَ ٱلإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً**﴾ (**الكهف، 54**)[2].

«فجعل عليا داخلا فيها مع أن سبب نزولها الكفار الذين يجادلون في القرآن»[3].

الفرع الرابع: نقل الصحابي صيغة العموم أو حكاية الصحابي فعلا:

اختلف في نقل الصحابي للعموم عن النبي صلى الله عيه وسلم بصيغ مثل: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر، وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة، ونهى عن المثلة ونهى عن المزابنة، وغيرها من الصيغ الدالة على العموم، فمن الفقهاء من ذهب إلى أنها لا تعم؛ لأن الدليل في المحكي

وترك ابنتين له، فنزلت في ذلك آية المواريث، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 318/1، ابن حجر: الإصابة، 58/3.

1-صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة، 140/1، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قول الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات، 101/8، ولفظه: لمن عمل بها من أمتي، وله: بل للناس كافة، وللبخاري أيضا لفظ: لمن عمل بها من أمتي.

2-صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلا﴾، 131/9، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما روي فيمن نام الليل، 187/2.

3-الشنقيطي: المذكرة، 373.

وليس في الحكاية، والمحكي غير عام، وذهب ابن قدامة إلى الجزم باقتضائه العموم، وهو ما ذهب إليه ابن الحاجب والقرافي وغيرهم [1].

وقال الشنقيطي رحمه الله: «واقتضاؤه العموم هو الحق لأن الصحابي عدل عارف فلا يروي ما يدل على العموم إلا وهو جازم بالعموم، والحق جواز نقل الحديث بالمعنى، وعدالة الصحابي تنفي احتمال منافاة حكايته لما حكى كما هو ظاهر»[2]، وهو الرأي الذي يرجح لأنهم كلفوا رضوان الله عليهم بالتبليغ وهم أهل الأمانة والضبط.

الفرع الخامس: دلالة العام المخصوص:

دلالته ظنية وهي حجة عند الجمهور، ويرى عيسى بن أبان وأبو ثور[3] أنه مجاز وليس حجة[4]، وقال أبو بكر الجصاص: «كان شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه يقول في العام إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره، فيكون بمنزلة اللفظ المجمل المفتقر إلى بيان، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ إذا أوجب التخصيص»[5].

ومن أمثلة المخصوص: ﴿ **تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ**﴾(**الأحقاف، 24**)، وكذلك ﴿**وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ**﴾(**النمل، 23**)، «مخصوص، لأنها لم تعط السماوات والأرض ولا شيئا من الكواكب ولا النبوات في شيء من الأحوال، وكذلك قوله تعالى: ﴿**تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا**﴾ (**الأحقاف، 25**)، فإنها لم تدمر الكواكب في شيء من الحالات، وقوله تعالى ﴿**اللَّهُ**

1-المصدر نفسه، 374.

2-الشنقيطي: المذكرة، 375، انظر: الآمدي: منتهى السول، 129.

3-إبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي البغدادي (ت240هـ)، يكنى أيضا أبا عبد الله، فقيه العراق ومفتيها، أخذ عن سفيان بن عيينة، وكان لا يقلد أحدا، جمع بين الفقه والحديث، صحب الشافعي وأحمد، وسمع وكيع بن الجراح وابن علية ويزيد بن هارون، وحدث عنه أبو داود وابن ماجة وأبو القاسم البغوي، صنف مصنفات كثيرة، سئل أحمد عن مسألة فقال: سل الفقهاء سل أبا ثور، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 72/12، ابن العماد: شذرات الذهب، 93/2.

4-الشنقيطي: المذكرة، 378.

5-أصول الجصاص، 245/1.

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (**الزمر، 62**)، مخصوص؛ لأن الواجبات لا تخلق في حالة من الحالات»[1].

«قال الرازي: يجوز إطلاق اللفظ العام لإرادة الخاص أمرا كان أو خبرا خلافا لقوم، لنا: الدليل على جوازه وقوعه في القرآن، كقوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (**التوبة، 36**)، ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (**الزمر، 62**)، ويقال في العرف: جاءني كل الناس والمراد أكثرهم»[2].

ويفرق بين الاستثناء فإنه غير مانع من بقاء حكم اللفظ فيما عدا المستثنى، بينما دلالة التخصيص بغير اللفظ تجعل اللفظ مجازا، لأن الحقيقة هي العموم[3].

وذهب هذا المذهب غيرهم من الحنفية مثل محمد بن شجاع[4].

والراجح أن دلالته في الباقي حجة وإن كانت ظنية، والدليل تمسك الصحابة بالعمومات، «وما من عموم إلا وقد تطرق إليه تخصيص إلا اليسير»[5].

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ (**النساء، 24**)، فأخرج منه النبي صلى الله عليه وسلم الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، ويبقى فيما سواهن حجة معمولا بها، ودليل آخر: «والقول بأنه لا يبقى حجة في الباقي بعد التخصيص يلزمه بطلان جل عمومات الكتاب والسنة في دلالة اللفظ على الباقي، كما أن قوله تعالى ﴿**فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ**﴾ (**العنكبوت،14**)، لا يقدح فيه إخراج الخمسين بالاستثناء في صحة لبثه فيهم تسعمائة وخمسين كما هو ظاهر»[6].

1-القرافي: نفائس الأصول، 1928/4-1929.

2-القرافي: نفائس الأصول، 1940/5.

3-أصول الجصاص، 246/1.

4-المصدر نفسه.

5-الشنقيطي: المذكرة، 379، والكلام لصاحب الروضة.

6-المصدر نفسه، 379.

دليل آخر للجصاص: واستدل الجصاص على كونه حجة كقول الجمهور بحجة المستثنى منه التي لا يبطلها الاستثناء.

«والدليل على صحته لأن قيام دلالة التخصيص في معنى الاستثناء المتصل باللفظ لا فرق بينهما، فلما لم يمنع الاستثناء من بقاء دلالة اللفظ في الباقي وجب أن يكون كذلك حكم دلالة التخصيص في بقاء دلالة اللفظ معه فيما عداه»[1]، ومثل لذلك بقوله: «نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وعن بيع ما ليس عندك وعن بيع وشرط، قد احتجوا بعموم هذه الألفاظ في إثبات حكم اللفظ فيما عدا المخصوص، وهذا القول هو الصحيح»[2].

الفرع السادس: **العام بعد التخصيص حقيقة**: بالنسبة للعام المراد به التخصيص لا خلاف بين العلماء أنه مجاز[3]، وأما العام المخصوص فيفصلون:

1-يصير مجازا وعزي للأكثر، ومنهم ابن الحاجب والبيضاوي[4].

2-أنه حقيقة بعد التخصيص، أي دلالته على الباقي حقيقة، وهو اختيار السبكيين، ونسبه الغزالي إلى الشافعي[5].

وعزاه القرافي لبعض أصحاب مالك وأصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة.

«وحجة هذا القول أن تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله له بلا تخصيص، لأنه يتناوله بحسب الوضع الأصلي، وهو واضح»[6]، وأما المانعون فحجتهم: «بأن أصل الوضع يتناوله مع غيره لا دونه، والشيء مع غيره غيره لا مع غيره»[1].

1-أصول الجصاص، 248/1.

2-المصدر نفسه.

3-الشنقيطي: المذكرة، 380.

4-هو عبد الله بن عمر بن محمد أبو الخير ناصر الدين البيضاوي (ت685هـ)، والبيضاوي نسبة إلى البيضاء، قرية من من قرى شيراز، فقيه شافعي، وأصولي بارع، من مصنفاته: منهاج الوصول إلى علم الأصول، والذي تلقاه العلماء بالقبول وعكفوا على شرحه ونظمه، ترجمته في: ابن كثير: البداية والنهاية، ابن العماد: شذرات الذهب، 392/5.

5-الشنقيطي: المذكرة، 381.

6-الشنقيطي: المذكرة، 381.

المطلب السادس: دلالات التخصيص: المخصصات نوعان متصلة ومنفصلة.

الفرع الأول: المخصصات المتصلة: المخصصات المتصلة خمسة وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل.

دلالة التخصيص بالاستثناء: والاستثناء: منه استثناء متصل واستثناء منقطع.

دلالة الاستثناء المتصل: «الاستثناء المتصل هو الحكم بنقيض الحكم على جنس ما حكمت عليه أولا، وأن غيره هو المنقطع»[2]، وهو الإخراج بإلاّ وأخواتها ما لولاها لكان داخلا في العموم، وعرفته الحنفية كما يلي: «كما قالت الحنفية في الاستثناء: هو تكلم بالباقي بعد الثنيا، يريدون: هو كلام وضع للباقي بعد الذي أخرج»[3]، ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿**لاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ**﴾ (**الطلاق، 1**)، وقوله: ﴿**وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾ (**المائدة، 3**).

دلالة الاستثناء المنقطع: من أمثلته قوله تعالى: ﴿**مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ**﴾ (**النساء، 157**)، لأن الظن ليس من جنس العلم.

واختلف فيه العلماء فجوزه أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي واللغويون، وكذلك قال به القاضي أبو بكر، ومنعه ابن خويزمنداد كما حكاه عنه الباجي، ومنعه أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي وقال: إن ورد فهو مجاز[4].

وأورد الآمدي أنه مذهب الحنفية والمالكية والقاضي أبي بكر وجماعة من الشافعية والمتكلمين والنحاة[5].

1-المصدر نفسه.

2-الشنقيطي: نثر الورود، 281/1.

3-القرافي: نفائس الأصول، 1935/4.

4-هامش نثر الورود: الشنقيطي، 283/1.

5-الآمدي: منتهى السول، 139.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ**﴾ (**البقرة، 34**)، وقوله: ﴿**فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِيّ إِلاَّ رَبَّ ٱلْعَالَمِينَ**﴾ (**الشعراء، 77**)، وكذلك: ﴿**مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ**﴾ (**النساء، 157**).

ومنع منه الأكثرون[1]، وذهب الآمدي إلى الوقف.

واستدل المانعون بأن الاستثناء من الثني، وحقيقته أنه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، وفي الاستثناء المنقطع استثناء من غير الجنس، ولهذا استقبح قول القائل: جاء العلماء إلا الكلاب، فاستقباحه دليل على أنه ليس من اللغة وإلا لكان مقبولا غير مستهجن.

دلالة التخصيص بالشرط:

وحكمه: «أنه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه»[2].

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿**وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾ (**النساء، 11**)، ﴿**فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً**﴾ (**النور، 33**).

دلالة التخصيص بالصفة: الصفة «تخرج ما لم يكن متصفا بها عن العموم»[3]، مثل قوله تعالى: ﴿**مِّن فَتَيَاتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَاتِ**﴾ (**النساء، 25**).. وحديث «**في سائمة الغنم زكاة**»[4]، ومن ذلك التخصيص في أموال الزكاة وأنواعها، فتكلم الشافعي عن الآية: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾ (**التوبة، 103**)، ثم قال: «فكان مخرج الآية عاما على الأموال، وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض، فلما كان المال أصنافا منه الماشية، فأخذ رسول الله من الإبل والغنم وأمر فيما بلغنا بالأخذ من البقر خاصة دون الماشية سواها، ثم أخذ منها بعدد مختلف..»[5].

1-الآمدي: منتهى السول، 139.

2-المصدر نفسه، 143.

3-المصدر نفسه، 144.

4-سنن أبي داود، 6/2، الموطأ، 257/1.

5-الشافعي: الرسالة، 187-188.

ويذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن الصفة المتوسطة بين المتعاطفات تخصص ما بعدها كتخصيصها لما قبلها، فكان عنده طعام جزاء الصيد أنه يعطى لخصوص مساكين الحرم، لقول الله تعالى: ﴿**هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ**﴾ (**المائدة، 95**)، «فالأول الذي هو الهدي خصص ببلوغ الحرم، فجعل الشافعي التخصيص بذلك فيما بعد الصفة وهو الإطعام فجعله لمساكين الحرم»[1].

دلالة التخصيص بالغاية: من صيغها إلى كما في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ**﴾ (**البقرة، 187**)، وحتى كقوله: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾ (**البقرة، 222**)، وقوله: ﴿**وَلاَ تَعْزِمُوٓاْ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَابُ أَجَلَهُ**﴾ (**البقرة، 235**).

دلالة التخصيص ببدل البعض من الكل: ويمثلون له بقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (**آل عمران، 97**)، «فقوله على الناس عام، وقوله من استطاع بدل بعض منه مخصص له بالمستطيع دون غيره»[2].

دلالة التخصيص بالعلة: في حديث «**لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يغتسل فيه**»[3]، نقل ابن ماجة قول الطنافسي: «إنما هذا في الحضيرة، فأما اليوم فلا، فمغتسلاتهم الجص والصاروج[4] والقير، فإذا بال فأرسل عليه الماء فلا بأس»[5].

والعلة المنصوصة لا خلاف في التخصيص بها ولكن العلة المستنبطة، اختلف فيها على قولين[6]: **الأول:** الجواز فيجوز تخصيص النص بعلته المستنبطة، لأنه كتخصيص الحكم بالعلة الأخرى.

1-الشنقيطي: نثر الورود، 300/1.

2-المصدر نفسه، 301/1.

3-سنن أبي داود،11/1، سنن البيهقي، 98/1.

4-الصاروج فارسي معرّب، وهو النورة بأخلاطها تطلى بها الحياض والحمامات، لسان العرب، 310/2.

5-الشثري: آراء الإمام ابن ماجة الأصولية، مجلة البحوث الإسلامية، ع63، 211.

6-المصدر نفسه.

الثاني: لا يجوز ذلك، لأن تعارض عموم النص مع علة مستنبطة ينظر فيها إلى العموم المنسوب للشارع مع العلة المستنبطة المنسوبة للمجتهد، فقدم العموم المنسوب للشرع على العلة المستنبطة المنسوبة للمجتهد.

وقال الآمدي في تعميم العلة: «إذا ذكر النبي صلى الله عليه وسلم حكما في واقعة مع ذكر علته كما لو قال: حرمت المسكر لكونه حلوا عم التحريم عند الشافعي، خلافا للقاضي أبي بكر، والمختار أنه يعم بالنظر إلى عموم العلة لا اللفظ»[1].

الفرع الثاني: دلالات المخصصات المنفصلة:

1-دلالة التخصيص بالحس:

من أمثلتها الريح التي جاء فيها: ﴿**تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا**﴾ (**الأحقاف، 25**)، ولكن الحس أثبت أن هناك أشياء لم تدمرها، مثل السماوات والأرض والجبال.

ورد الشنقيطي بأن في ذلك نظرا، لأن هناك مخصصا وهو قول الله تعالى ﴿**بِأَمْرِ رَبِّهَا**﴾، وقوله تعالى: ﴿**مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ**﴾ (**الذاريات،42**)، والمخصص هنا هو قوله تعالى﴿**أَتَتْ عَلَيْهِ**﴾.

2-دلالة التخصيص بالعقل:

مثل: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (**الزمر، 62**)، والعقل دل على أنه سبحانه غير خالق نفسه، وهو يتناوله لفظ شيء، لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾ (**القصص، 88**)، ﴿**قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللّهِ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ**﴾ (**الأنعام، 19**)،

ومثل له ابن قدامة في الروضة بقوله تعالى: ﴿**وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ (**آل عمران، 97**)، ، وذكر الآمدي اعتراض من اعترض أن هذا اللفظ في الآية لم يرد لدلالة اللفظ بل ورد تبعا لإرادة المتكلم، «ونعلم ضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما

1-الآمدي: منتهى السول، 130.

هو مخالف لصريح العقل، فلا تخصيص إذ لا عموم»[1]، ولكن لولا ما يفيد اللفظ من دلالة العموم ما جاء بعد ذلك قوله ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ﴾، إذن هناك تخصيص، واللفظ من نوع العموم المراد به الخصوص.

3-دلالة التخصيص بالإجماع: مثل قوله تعالى: **﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء، 23)**، خصصوها بالإجماع على أن الأخت بالرضاع لا تملك باليمين، ومستند الإجماع قوله تعالى: **﴿وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ (النساء، 23)**، وليس هناك خلاف في صحة تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالإجماع، ومما ثبت في هذا إجماع الصحابة على تخصيص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد[2].

4-دلالة التخصيص بالقياس:

اختلف فيه الأصوليون، وجمهور الأئمة الأربعة على القول بجواز تخصيص العموم بالقياس، وهو مذهب أبي هاشم وأبي الحسين البصري، وذهب إلى منعه والقول بتقديم العموم على القياس الجبائي[3] وجماعة من المعتزلة، وهناك قول ثالث: يجوز تخصيص العموم بالقياس الجلي دون غيره، وهو مذهب ابن سريج[4] وجماعة من الشافعية.

القول الرابع: تخصيص العام المخصص دون غيره، وهو مذهب عيسى بن أبان والكرخي.

وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الوقف، وفرق الآمدي بين القياس الذي علته منصوصة أو ثابتة بالإجماع فيجوز التخصيص به، وإن كانت مستنبطة فلا يجوز، «وذلك لأن

1-المصدر نفسه، 145.

2-الآمدي: منتهى السول، 148.

3-محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبائي (235-303هـ)، شيخ المعتزلة في زمانه، اشتغل عليه أبو الحسن الأشعري ثم رجع عنه، له مصنف في تفسير القرآن، ترجمته في: ابن كثير: البداية والنهاية، 149/11، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 183/14.

4-أحمد بن عمر بن سريج أبو العباس (ت306هـ)، قال عنه الذهبي: فقيه العصر، إمام من أئمة الشافعية، كان يناظر محمد بن داود، وأكثر من الرد على أهل الرأي وأصحاب الظاهر، له مصنفات منها: الرد على عيسى بن أبان، وكتاب التقريب بين المزني والشافعي، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 172/14، الخطيب: تاريخ بغداد، 287/4.

اللفظ العام ظاهر في محل المعارضة بالقياس، وهو راجح على القياس، لأن احتمال الضعف فيه لا يخرج عن احتمال عدم إرادة المتكلم بتلك الصورة»[1].

«قال أبو بكر: كل ما لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لا يجوز تخصيصه بالقياس، وذلك لأن خبر الواحد مقدم على القياس، فما لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد فبالقياس أحرى أن لا يخص، وهذا مذهب أصحابنا»[2].

ورد محمد بن الحسن في السير الكبير قول عطاء في المحصر إذالم يجد هديا أنه يصوم عشرة أيام ويحل قياسا على هدي المتعة في قيام صوم عشرة أيام مقامه عند عدمه، فقال: «لا يجزيه غير الهدي، لأن الله تعالى نص عليه، ولم يذكر فيه صوما لمن لم يجد، فنحن نبهم ما أبهم الله تعالى، وإنما ذكر الله تعالى الصوم في هدي المتعة لمن لم يجد، فلا يستقيم الرأي والقياس في التنزيل»[3].

والذين ذهبوا إلى التخصيص بالقياس يستدلون بقياس الصحابة، فإن عموم الزانية خصص بالنص وهو قوله في الإماء: ﴿**فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَاتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ**﴾ (**النساء، 25**)، «فقيس عليه العبد، فخص عموم الزاني بهذا القياس، أعني قياس العبد في تشطير الحد عنها، المنصوص بقوله : ﴿**فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ**﴾ (**النساء، 25**)»[4].

5-دلالة التخصيص بالعرف: وذلك العرف المقصود هو العرف المقارن للخطاب، مثل تخصيص الطعام في حديث **الطعام بالطعام مثلا بمثل**، وقال الصحابي معمر بن عبد الله راوي الحديث: «**وكان طعامنا يومئذ الشعير**»[5]، وكذلك العرف الطارئ بعد الخطاب إذا

1- الآمدي: منتهى السول، 151.

2-أصول الجصاص، 211/1.

3-المصدر نفسه.

4-الشنقيطي: المذكرة، 390-391.

5-صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بيع الطعام مثلا بمثل، 47/5، مسند أحمد، 400/6.

أحال الشرع عليه، «فمن يقول بأن علة الربا غير الطعم خصص عموم الطعام في هذا الحديث بالشعير للعرف المقارن للخطاب»[1]، والحديث المقصود هنا هو حديث: «**الطعام بالطعام**.. »[2].

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي في العام والخاص

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في العام والخاص:

تكون ضابطا في حالات مختلفة وهي: 1-تخصيص العام. 2-إبقاء العام على عمومه.
3-الجمع بين العام والخاص وترتيب أحدهما على الآخر.
وهذه أمثلة لذلك:

المثال الأول: حكم صلاة الجماعة:

كثر الاختلاف في حكم صلاة الجماعة، وسبب ذلك النظر في دلالات الأحاديث الواردة في الموضوع مع تنزيلها على مقاصد الشرع في حفظ الشعائر وأداء العبادة، وقد أورد ابن عبد البر رحمه الله حديث ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذّ بسبع وعشرين درجة**»[3]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم بخمسة وعشرين جزءا**»[4]، ثم قال: «وفي هذا الحديث دليل على جواز صلاة الفذ وحده، وإن كانت صلاة الجماعة أفضل، وإذا جازت صلاة الفذ وحده بطل أن يكون شهود صلاة الجماعة فرضا، حتى احتج بهذا جماعة من العلماء، وعلى هذا أكثر الفقهاء بالحجاز

1-القرافي: نفائس الأصول، 2075/5.

2-صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بيع الطعام مثلا بمثل، 47/5.

3-صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب وجوب صلاة الجماعة، 231/1، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة...، 122/2.

4-صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الفجر، 232/1، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة...، 121/2.

والعراق والشام، كلهم يقولون: إن حضور الصلاة في جماعة فضيلة وسنة مؤكدة لا ينبغي تركها وليست بفرض»[1].

«منهم من قال: إنها فرض على الكفاية، ومنهم من قال: شهودها سنة مؤكدة لا يرخص في تركها للقادر عليها»[2]، «وقال داود وسائر أهل الظاهر: حضور صلاة الجماعة فرض متعين على كل مكلف من الرجال إذا كان قادرا عليها كالجمعة»[3].

المثال الثاني: حكم النجوى:

في حديث «**إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الآخر حتى يختلطوا بالناس من أجل أن ذلك يحزنه**»[4]، «قال أبو سليمان الخطابي[5]: إنما يحزنه ذلك لأحد معنيين، أحدهما: أنه ربما يتوهم أن نجواهما لتبييت رأي فيه، أو دسيس غائلة له، والآخر: أن ذلك من أجل الاختصاص بالكرامة، وهو يحزن صاحبه»[6].

فها هنا دلالة مقاصدية لتعليل منع النجوى لاثنين دون ثالثهما، فهذا المعنى متى تحقق كان حكم المنع، ومتى ارتفع زال المنع، فالتعميم أو التخصيص حسب هذه الدلالة وحسب مناطها، لذلك: «قال أبو عبيد بن حرب: هذا في السفر، وفي الموضع الذي لا يأمن الرجل فيه صاحبه على نفسه، فأما في الحضر وبين ظهراني العمارة فلا بأس به، والله أعلم»[7].

1-ابن عبد البر: الاستذكار، 317/5.

2-المصدر نفسه، 318/5.

3-المصدر نفسه.

4-صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب لا يتناجى اثنان دون الثالث، 79/8، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث، 12/7.

5-الخطابي هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي البستي (319-388هـ)، من ولد زيد بن الخطاب، ينسب إلى بست من بلاد كابل، يكنى أبا سليمان، محدث لغوي فقيه وأديب، من مصنفاته: معالم السنن في شرح سنن أبي داود، وغريب الحديث وشرح البخاري، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 23/17، الزركلي: الأعلام، 273/2.

6-البغوي: شرح السنة، 90/13.

7-المصدر نفسه.

فإذا كان الموضع الذي تزول فيه المخاوف والظنون دلت الحال على جواز التناجي، كما في حديث عائشة رضي الله عنها: إنا كنا أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عنده، فأقبلت فاطمة عليها السلام، فلما رآها رحب، وقال: «**مرحبا بابنتي، ثم أجلسها عن يمينه ثم سارها**»[1]، «ففيه دليل على أن المسارة في الجمع وحيث لا ريبة جائزة»[2].

إذن التخصيص والتعميم يكونان تبعا للدلالة المقاصدية، لأن المعنى هنا هو تحقيق الأمن والسكينة والرضا واطمئنان المتناجين وغير المتناجين، فمراعاة الدلالة المقاصدية تضبط هذا التعميم وهذا التخصيص.

المثال الثالث: زكاة مال الصبي أو اليتيم:

القول الأول: فيه الزكاة لعموم قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾ (**التوبة، 103**)، لأنها لم تخصص مال الصبي عن غيره، كما أنها عامة في الأموال، فلم تخصص الزرع أو الثمار أو النقدين أو عروض التجارة دون غيرها، وهذا مذهب الجمهور وهو الراجح لقوة أدلتهم، ثم «لأن القول بعدم الوجوب يؤدي إلى إضاعة حق الفقراء والمستحقين الذي فرضه الله تعالى على الأغنياء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَاكِينِ**﴾ (**التوبة، 60**)، وقوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ**﴾ (**المعارج، 24-25**)»[3].

فهنا الدلالة المقاصدية كانت حجة لهذا الترجيح ودليلا آخر للتعميم، وممن قال بوجوبها علي وابن عمر وجابر وعائشة ومالك والشافعي والثوري وأحمد وإسحاق وأبو ثور وغيرهم[4].

القول الثاني: ليس في مال الصبي أو اليتيم زكاة.

1-صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب من ناجى بين يدي الناس، 79/8، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها السلام، 142/7.

2-البغوي: شرح السنة، 91/13.

3-محمد عثمان شبير: مسائل الفقه المقارن، 140.

4-ابن رشد: بداية المجتهد، 178/1.

وممن قال بهذا النخعي والحسن وسعيد بن جبير[1].

القول الثالث: التفصيل حيث فرّق أبو حنيفة وأصحابه بين ما تخرج الأرض فتجب فيه، وما لا تخرجه فلا[2].

وسبب اختلاف الفقهاء في ذلك هو في تعيين حقيقة الزكاة، هل هي عبادة فتكون مثل الصلاة والصيام، فتتوقف على شرط البلوغ، أو هي واجب للفقراء في أموال الأغنياء، وعندئذ لا يشترط لها البلوغ.

الترجيح: يترجح ما ذهب إليه القائلون بزكاة مال الصبي للدلالة المقاصدية، لأن الزكاة تقوى فيها صفة المال على صفة العبادة.

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في العام والخاص:

هل للدلالة السياقية تخصيص العام؟، فالشافعي تردد قوله، ولكن كلامه في الرسالة يقتضيه، فقد وضع باب الصنف الذي قد يبين سياقه معناه، وذكر قوله سبحانه: ﴿**وَسْئَلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ**﴾ (**الأعراف، 163**)، قال: «فإن السياق أرشد إلى أن المراد أهلها، وهو قوله: ﴿**إِذْ يَعْدُونَ فِي ٱلسَّبْتِ**﴾»[3].

قال الشافعي في قول الله تعالى ﴿**يأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُ**﴾ (**الحج، 73**): «فخرج اللفظ عاما على الناس كلهم، وبين عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذ اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلها»[4]، وبين أن فيهم المؤمنين والمغلوبين على عقولهم، وغير البالغين وهم لا يدعون مع الله أحدا.

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 178/1.

2-المصدر نفسه.

3-الشوكاني: إرشاد الفحول، 397/1.

4-الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، 107/1.

ومن أجاز التخصيص مطلقا بالسياق الصيرفي، ومثل بقول الله تعالى: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ**﴾ (**آل عمران، 173**).

قال الشوكاني رحمه الله: «نص بعض الأكابر من الأصوليين أن العموم يخص بالقرائن القاضية بالتخصيص، قال: ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا، حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعد العموم بناء على القرينة، والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم»[1].

واستشهد بكلام ابن دقيق العيد رحمه الله : «السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه»[2]، ثم خلص إلى النتيجة: «والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص»[3]، إذن حسب قوة القرائن ودرجة دلالاتها يكون تأثيرها في التخصيص والتعميم، وانتقد ابن دقيق العيد الظاهرية في تنزيل حديث «**ليس من البر الصيام في السفر**»[4] اعتبارا بعموم اللفظ، «وإن ورد في رجل كان يجهده الصوم، فقال: يجب أن يتنبه إلى الفرق بين دلالة السياق والقرائن على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، وبين ورود العام على سبب، ولا تجري مجرى واحد، فإن مجرد ورود العام على سبب لا يخصصه، وأما السياق والقرائن فإنها الدالة على المراد، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات»[5].

1-الشوكاني: إرشاد الفحول، 397/1.

2-السبكي: الأشباه والنظائر، 137/2.

3-الشوكاني: إرشاد الفحول، 398/1.

4-صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم لمن ظلل عليه واشتد الحر (ليس من البر الصوم في السفر، 687/2، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان، 142/3، بلفظ الصوم، وعند غيرهما بلفظ الصيام.

5-السبكي: الأشباه والنظائر، 137/2.

إذن السياق قد يخصص وقد يعمم ما تفيده دلالات الألفاظ في كل فرع له علاقة سياقية مؤثرة.

المطلب الثالث: الدلالة الخارجية في العام والخاص:

عندما يرد اللفظ عاما هل يجب الوقف فيه والبحث عن المخصص بناء على أن غالب العمومات مخصصة؟، في المسألة أقوال، فبالنسبة للإمام أحمد تدل أكثر نصوصه المنقولة عنه «أنه لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عما يفسرها من السنة، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم، وهذا هو الصحيح الذي اختاره أبو الخطاب[1] وغيره»[2].

وذكر الخلاف نفسه عن أصحاب الشافعي.

إذن لا بد من البحث عن المعارض حتى يسلم دليل استعمال العموم أو الخصوص، ولذلك ننظر في الدلالة الخارجية التي تخصص العام أو تؤكده، أو تبني العام على الخاص.

وعرض الزركشي أقوال مذهب الشافعية في المسألة: فمنهم الصيرفي الذي قال: «يجب اعتقاد عمومه في الحال عند سماعه والعمل بموجبه»[3]، «وقال الشيخ أبو حامد: وحكى القفال أن الصيرفي سئل عن قوله تعالى: ﴿**فَٱمْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِ**﴾ (**الملك، 15**)، هل تقول إن من سمع هذا يأكل جميع ما يجده من رزقه؟، فقال: أقول إنه يبلع الدنيا بلعا»[4].

1-محفوظ بن أحمد بن حسن أبو الخطاب العراقي الكلوذاني ثم البغدادي (432-510هـ)، من كلوذي قرب بغداد، شيخ الحنابلة، أخذ عن أبي محمد الجوهري وأبي علي محمد بن الحسن الجازري وأبي طالب العشاري وغيرهم، وهو من تلاميذ أبي يعلى الفراء، عاش في بغداد، وكان فقيها مفتيا، وصنف التصانيف، منها الهداية وأصول الفقه، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 349/19، الزركلي: الأعلام، 291/5.

2-ابن تيمية: المجموع، 162/19.

3-الزركشي: البحر المحيط، 36/3.

4-المصدر نفسه.

ولكن المذهب الصحيح عند عامة الشافعية أورده في قوله: «وقال عامة أصحابنا أبو العباس بن سريج وأبو إسحاق المروزي وأبو سعيد الإصطخري[1] وأبو علي بن خيران[2] وأبو بكر القفال: يجب التوقف فيه حتى ينظر في الأصول يتعرف فيها الأدلة، فإن دل الدليل على تخصيصه خص به، وإن لم يجد دليلا يدل على التخصيص اعتقد عمومه وعمل بموجبه»[3]، وهو ما يعنيه الإسفراييني بقوله: «وجب عليه عرضه إذا أراد تنفيذه على ما يقدر من أدلة العقول وأصول الشرع»، فإن وجد مخصصا خصصه، وإلا أجراه على ظاهر عمومه[4]، وممن نقل الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص الغزالي والآمدي وابن الحاجب، و«قد تقدم في الخصوص أنه لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد الفحص عن المخصص على قدر الوسع والطاقة مع حصول الأهلية، وهل من شرطه الوصول إلى القطع أو الاعتقاد أو الظن الغالب؟، خلاف مذكور هناك، وأن خلاف ذلك خلاف الإجماع، فهذا اللازم نحن نلتزمه، فإنه حق، ولا يلزم من ذلك سقوط العمومات، بل متى عجز عن وجدان المخصص عمل بالعموم»[5].

إنه لما كانت أغلب العمومات مخصوصة وجب البحث عن المخصص قبل الإقدام على إعمال العموم، من خلال استعراض دلالات التخصيص كما مضى، فإن لم يثبت التخصيص ذهبنا آنئذ إلى التعميم.

1-دلالة النص: إذا ورد نص وفيه عموم، وورد نص آخر يخصصه فهذا عمل بدلالة نص آخر.

1-الحسن بن أحمد أبو سعيد الإصطخري (244-328هـ)، إمام من كبراء الشافعية، ولي القضاء، وصنف فيه: أدب القضاء، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 278/15، الخطيب: تاريخ بغداد، 268/4.

2-الحسين بن صالح بن خيران أبو علي البغدادي (ت 610هـ)، فقيه شافعي، عرض عليه القضاء فرفضه، وكان يلوم عليه ابن سريج، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 59/15، ابن العماد: شذرات الذهب، 287/2.

3-الزركشي: البحر المحيط، 36/3.

4-المصدر نفسه.

5-القرافي: نفائس الأصول، 2300/5.

أمثلة: المثال الأول: خرص الثمار: فعند مالك: «الأمر المجتمع عليه عندنا أنه لا يخرص من الثمار إلا النخيل والأعناب، فإن ذلك يخرص حين يبدو صلاحه ويحل بيعه، وذلك أن ثمر النخيل والأعناب يؤكل رطبا وعنبا فيخرص على أهله للتوسعة على الناس، ولئلا يكون على أحد في ذلك ضيق فيخرص ذلك عليهم، ثم يخلى بينهم وبينه يأكلونه كيف شاؤوا، ثم يؤدون منه الزكاة على ما خرص عليهم»[1].

وبمثل قول مالك قال الشافعي، وزاد قياسا على النخل والعنب خرص الزيتون[2].

وذهب الثوري وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد إلى القول بإبطال الخرص، «وعلى رب المال أن يؤدي عشره زاد أو نقص»[3]، وسبب الخلاف في ورود النصوص المختلفة، والبعض يراها منسوخة، ومن ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة وغيره إلى خيبر لخرص الثمار.

وبناء على القول بالخرص ينبغي تجديد طرق ووسائل الزكاة اليوم، وينظر في حال الناس بما يناسبهم ويناسب أحكام الشريعة، فإذا كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهو زمن الأمانة والثقة والصدق كان يبعث من يخرص على المزارعين ثمارهم، وهذا مراعاة لمقاصد كثيرة، فإن اليوم تكون الحاجة أكثر إلحاحا إلى مثل هذا، ووسائل العصر متطورة في التقييم والحساب والتقدير، فيمكن القيام بهذا حفاظا على مقاصد شرعية كثيرة منها حفظ حقوق الفقراء والمساكين وغيرهم من ذوي الحقوق في الزكاة، ودفع الشبهة عن المزكي، والتيسير على أصحاب المزارع ورفع الحرج عنهم كي يتصرفوا في أموالهم كما يرغبون.

المثال الثاني: مسألة المفوضة: وكان السلف يحذَرون عند الفتوى العمل بالعام قبل البحث، فإذا لم يجدوا ما يخصصه أقدموا على إعمال العام، ففي مسألة المفوضة:

1-ابن عبد البر: الاستذكار، 322/3.

2-المصدر نفسه، 322/3.

3-المصدر نفسه.

إذا مات زوجها هل لها مهر المثل؟، فهنا قد أفتى ابن مسعود رضي الله عنه أن «**لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط، ولها الميراث وعليها العدة**»[1]، ثم رووا له حديث بروع بنت واشق[2]، «فثبت أن بعض المجتهدين قد يفتي بعموم أو قياس ويكون في الحادثة نص خاص لم يعلمه فيوافقه ولا يعلم، ولا يعلم مسألة واحدة اتفقوا على أنه لا نص فيها، بل عامة ما تنازعوا فيه كان بعضهم يحتج فيه بالنصوص، .. أولئك احتجوا بنص كالمتوفى عنها الحامل، وهؤلاء احتجوا بشمول الآيتين لها، والآخرون قالوا: إنما يدخل في آية الحمل فقط، وأن آية الشهور في غير الحامل، كما أن آية القروء في غير الحامل»[3].

وعن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: «سألت أبي عن الآية إذا جاءت تحتمل أن تكون عامة، وتحتمل أن تكون خاصة، ما السبيل فيها؟، قال: إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت به السنة، فهو دليل على ظاهرها، ومنه قول الله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ**﴾ (**النساء، 11**)، فلو كانت على ظاهرها لزم كل من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد وإن كان قاتلا أو يهوديا أو نصرانيا أو عبدا، فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**، كان ذلك معنى الآية»[4].

وهذا المعنى ورد على لسان الشافعي: «فأبان أن للوالدين والأزواج مما سمى في الحالات وكان عام المخرج فدلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنه إنما أريد به بعض الوالدين والأزواج دون بعض، وذلك أن يكون دين الوالدين والمولود والزوجين واحدا، ولا يكون الوارث منهما قاتلا ولا مملوكا»[5].

1-سنن أبي داود، 202/2، سنن النسائي، 198/6.

2-بروع بنت واشق الرؤاسية الكلابية أو الأشجعية، زوج هلال بن مرة، ذكرت في: ابن حجر: الإصابة، 534/7.

3-ابن تيمية: المجموع، 197/19.

4-الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، 110/1.

5-الشافعي: الرسالة، 65.

2-دلالة المصلحة:

المثال: زيادة الأذان الثاني في صلاة الجمعة، فإن هذا الأمر تعبدي، ولكن نظر الصحابة بحسن تقديرهم وعمق فهمهم فأدركوا الحاجة إلى أذان غير أذان وقت الصلاة، وذلك لما اتسعت المدينة وزاد عدد السكان، وزادت البناءات، فرأى عثمان بن عفان رضي الله عنه زمن خلافته أن يزيد الأذان الأول ليعلم الناس بقرب صلاة الجمعة فيتهيؤوا لها، وذلك مراعاة لهذه المصلحة، مع أن هذه الزيادة تعارض ظاهرا نصوص الأذان الذي أقته رسول الله صلى الله عليه وسلم للجمعة، وهو أذان واحد يكون عند جلوس الإمام على المنبر متهيئا للخطبتين.

وورد في الصحيح عن السائب بن يزيد[1] قال: كان النداء يوم الجمعة إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر، قال السائب بن يزيد: «**فلما كان عثمان وكثر الناس بالمدينة زاد أذانا على الزوراء**»[2]، والزوراء موضع سوق المدينة، وربما وصف في بعض الروايات بالأذان الثاني، «ومعنى كونه ثانيا أنه أذان مكرر للأذان الأصلي، فهو ثان في المشروعية، ولا يريد أنه يؤذن به بعد الفراغ من الأذان الذي يؤذن به وقت جلوس الإمام على المنبر»[3].

«والذي يظهر من تحقيق الروايات أن هذا الأذان الثاني يؤذن به عقب الأذان الأول، لأن المقصود حضور الناس للصلاة في وقت واحد، ووقع في بعض عبارات الروايات والرواة أنه كان يؤذن بأذان الزوراء أولا، ثم يخرج الإمام فيؤذن بالأذان بين يديه»[4].

1-السائب بن يزيد أبو عبد الله وأبو يزيد الكندي (ت91هـ)، مولى عطاء بن السائب، كان مقدم رأسه إلى هامته أسود وسائر لحيته ورأسه أبيض؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم مسح رأسه وهو يلعب وقال: بارك الله فيك، فلا يبيض موضع يده أبدا، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 437/3، ابن حجر: الإصابة، 276/3.

2-صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الأذان يوم الجمعة، 10/2.

3-تفسير ابن عاشور، 201/28.

4- المصدر نفسه.

«فإن في سياق ابن إسحاق عند الطبراني وغيره عن الزهري في هذا الحديث أن بلالا كان يؤذن على باب المسجد، فالظاهر أنه كان لمطلق الإعلام لا لخصوص الإنصات، نعم لما زيد الأذان الأول كان للإعلام، وكان الذي بين يدي الخطيب للإنصات»[1].

وهذا ربما الموافق للمقصد الشرعي من زيادة الأذان، إذ يتيح وقتا للاجتماع للصلاة خلاف الرأي الأول، قال ابن العربي في العارضة: «لما كثر الناس في زمن عثمان زاد النداء على الزوراء ليشعر الناس بالوقت فيأخذوا بالإقبال إلى الجمعة، ثم يخرج عثمان فإذا جلس على المنبر أذن الثاني الذي كان أولا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يخطب، ثم يؤذن الثالث، يعني به الإقامة»[2]، وذكر ابن العربي أنه في بلاد المغرب يؤذن ثلاثة من المؤذنين لجهل المفتين[3]، وذكر ابن عاشور أنه لا يزال الناس في تونس لهم ثلاثة أذانات وهو بدعة[4]، ونسب بعض الفقهاء هذا الأذان إلى بني أمية، «والسبب في نسبته إلى بني أمية أن علي بن أبي طالب لما كان بالكوفة لم يؤذن للجمعة إلا أذانا واحدا كما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وألغى الأذان الذي جعله عثمان بالمدينة»[5]، ثم أرجعه بعد ذلك هشام بن عبد الملك كما قال مالك.

3-دلالة العرف:

ومن ذلك التخصيص بالعوائد والأعراف، أي قصر العموم على العمل المعتاد، وكذا قصره على الأعيان التي كان الفعل فيها معتادا زمن التكلم، وهو ما رآه الإمام أحمد الذي قصر النهي عن المخابرة وكراء الأرض والمزارعة على ما كانوا يفعلونه، ومثله أيضا في بيع

1-ابن حجر: فتح الباري، 394/2.

2-ابن العربي: عارضة الأحوذي، 305/2،

3-المصدر نفسه، 305/2.

4-تفسير ابن عاشور، 201/28.

5-المصدر نفسه، 202/28.

الثمار، وهو في الحقيقة تخصيص بالسبب، لأن جريان العادة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والتخصيص بها معناه التخصيص بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم[1].

«واختار فيها أنه إن علم جريان العادة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مع عدم منعه منها فيخصصه بها، والمخصص في الحقيقة هو تقريره صلى الله عليه وسلم»[2].

«وفرق أي -القرافي- بأن العادة السابقة على العموم تكون مخصصة والعادة الطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم، والحق أن تلك العادة إن كانت مشتهرة في زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ إذا أطلق كان المراد ما جرت عليه دون غيره فهي مخصصة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما يخاطب الناس بما يفهمون، وهم لا يفهمون إلا ما جرى عليه التعارف بينهم، وإن لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات إليها»[3].

والمقصود بالعادة الطارئة بعد العموم والتي لا يقضى بها العادة المخالفة للنص، وأما العادة المنسجمة مع مقاصد النص والخادمة لدلالاته فيمكن التخصيص بها.

4-دلالة الذريعة:

المثال: من اجتهادات عمر رضي الله عنه ترك تقسيم أرض العراق حفظا لحاجات الأجيال التالية، ومنع المسلمين من الزواج بالكتابيات سدا لذريعة حرمان المسلمات من الزواج، فما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتهاده الدلالي واستنباطه المقاصدي هو تخصيص بدلالات المآل بالنظر إلى تلك الذرائع.

المطلب الرابع: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في العام والخاص: هذا معيار دلالي هام، لأن قوة الدلالة هي المرجحة لها على ما دونه في القوة، لذلك تقدم الدلالة القطعية

1-الشوكاني: إرشاد الفحول، 395/1.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه، 396/1.

على الدلالة الظنية، وتقدم الدلالة القوية الظن على الدلالة الضعيفة الظن، وهكذا ينظر إلى قوة الدلالة من الناحية القطعية والظنية.

والقطعية تكون بالتواتر وبالوضوح.. والظنية تكون في غير المتواتر وفي غير الواضح، أي فيما هو خفي، وما فيه محتملات كثيرة، فالمجاز ظني مع الحقيقة، والندب ظني مع الإيجاب، والكراهة ظنية مع الحظر في النهي، وهكذا..، وحسب الدلالة الخارجية يمكن أن تتحول الدلالة الظنية إلى صفة ظنية أخرى أقوى.

ومن ذلك دلالة العام تكون ظنية لاحتمال التخصيص، ودلالة التخصيص قطعية وقوية، ولكن اختلف الأصوليون هنا حول قطعية العام، فيرى الأحناف أن العام قطعي الدلالة مثل الخاص، ولذلك يختلفون عن الجمهور في مسائل أصولية ومسائل فقهية، ذات علاقة بهذا الضابط، مثل تقريرهم أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، لأنه قطعي الدلالة، إذن الاختلاف بين العام والخاص ينظر إليه حسب قوة الدلالة: «فالجمهور لا يعتبرون هذه الحالة تعارضا بين العام والخاص، بل يعملون الخاص فيما دل عليه، ويعملون العام فيما وراء ذلك، انطلاقا من ظنية دلالة العام وقطعية دلالة الخاص»[1].

المثال: ميتة البحر:

اعتمد الحنفية في تحريم ميتة البحر دلالة العام في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ**﴾ (**البقرة، 173**)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلْدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ**﴾ (**المائدة، 3**)، لأنها قطعية، ولا يمكن أن تعارضها سنة الآحاد، لأنها ظنية الثبوت، بينما ذهب الجمهور إلى العمل بالخاص الوارد في حديث «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[2]، فيذهبون إلى تخصيص ميتة البحر بالحل عملا بالحديث، مع إبقاء دلالة الحرمة استنادا إلى العموم الوارد في الآيتين السابقتين.

1-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 300.

2-سنن أبي داود، 31/1، الموطأ، 495/2.

وحديث العرنيين ورد فيه: «**فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وأن يشربوا من أبوالها وألبانها**»[1].

وأورد دليل الشافعي في المسألة ورد عليه: «قال الشافعي كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم، فتمكنت فيه الشبهة، فذهب اليقين، ولنا أن الصفة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه، وإرادة الباطن لا تصلح دليلا، لأنا نكلف دليلا درك الغيب فلا يبقى له عبرة أصلا»[2].

ولكن الشافعي إنما يعني حين يظهر دليل الإرادة فيقضى به، وقبل ذلك هناك احتمال يجعل الدلالة ظنية وليست قطعية.

المطلب الخامس: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية للعام والخاص:

تكون هناك دلالة جزئية وينظر هل يمكن أن تعمم أو لا تعمم، وعندئذ لا تتحول من الجزئية إلى الكلية، وينظر متى تتحول إلى كلية.

المثال:

صلاة الكسوف عند الجمهور ركعتان، في كل ركعة ركوعان وسجدتان، على خلاف الصلوات الأخرى التي ورد فيها جميعا في كل ركعة ركوع واحد وسجدتان اثنتان، وأما أبو حنيفة فخالف في ذلك، ورأى أن صلاة الكسوف مثلها مثل سائر الصلوات: صلاة الجمعة وصلاة العيد، ففي كل ركعة ركوع وسجدتان، فكذلك الكسوف: «وكيف صارت صلاة الكسوف مخالفة لغيرها من الصلوات، فإنما ذلك شيء يتقرب به إلى الله، فالصلاة واحدة، وفي كل ركعة قراءة وركعة واحدة وسجدتان، فأما الركعتان في ركعة فهذا أمر لم يكن في شيء

1-صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، 67/1، صحيح مسلم، كتاب القسامة..، باب حكم المحاربين والمرتدين، 102/5.

2-أصول البزدوي، 59.

من الصلوات، لا في صلاة عيد ولا في جمعة ولا في تطوع ولا في فريضة، فكيف كان ذلك في صلاة الكسوف»[1].

وفسر كون الدليل الجزئي لا يخالف الكلية فهو منسجم معها وله نفس الحكم العام: «وما نرى ذلك إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم أطال القيام، ثم أطال الركوع، فكان الرجل يرفع رأسه فيرى من قدامه ركوعا فيعود فيركع، فيرى ذلك من خلفه فيرى أن ذلك ركعتان، وإنما هي ركعة واحدة»[2].

ومن ذلك الاختلاف في صلاة الأفزاع بين من يخصصها بالكسوف ومن يعممها إلى الزلزلة وغيرها، «وقال محمد بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا جاء أحدكم من هذه الأفزاع شيء فافزعوا إلى الصلاة، فينبغي إذا جاء فزع من هذه الأفزاع من زلزلة أو غيرها أن يفزع الناس إلى الصلاة والدعاء من غير أن يجمعوا بإمام، وقال أهل المدينة: لا نعرف الصلاة في شيء من ذلك إلا في كسوف الشمس والقمر»[3].

ويدخل في هذا النوع مسألة أحكام الأعيان التي يرى العلماء أنها جزئية خاصة لا عموم لها، يقول الغزالي رحمه الله: «لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى النبي صلى الله عليه وسلم بحكم وذكر علة حكمه أيضا إذا أمكن اختصاص العلة بصاحب الواقعة»[4]، وضرب أمثلة منها: «حكمه في أعرابي محرم وقصته ناقته: «**لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا؛ فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا**»[5]، فإنه يحتمل أن يقال: إما لأنه وقصت به ناقته محرما لا

1-محمد بن الحسن: الحجة، 1/319-320.

2-المصدر نفسه، 320.

3-المصدر نفسه، 324-423.

4-الغزالي: المستصفى، 239.

5-صحيح البخاري، كتاب الحج، باب المؤمن يموت بعرفة...، 2/256، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، 4/23.

بمجرد إحرامه، أو لأنه علم من نيته أنه كان مخلصا في عبادته وأنه مات مسلما، وغيره لا يعلم موته على الإسلام فضلا عن الإخلاص»[1].

المبحث الثالث: أثر دلالات للعام والخاص في السياسة الشرعية

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في السياسة الشرعية:

الدلالة المقاصدية في حكم الأراضي المفتوحة:

سار النبي صلى الله عليه وسلم في شأن الأرض المفتوحة في غزواته وفق أحكام مختلفة حسب طبيعة وحال كل واقعة، فما فتحه صلحا لم يقسمه على الغانمين، وما أخذه عنوة بعضه قسمه كما في خيبر، وبعضه تركه، قال القرافي: «قال صاحب البيان قال مالك: فتحت فدك صلحا بغير قتال على النصف له والنصف لهم، ولم يكن للمسلمين شيء، ولم يكن فيها تخميس لعدم القتال والإيجاف»[2]، وقوله لعدم القتال والإيجاف يقصد به التعليل، وهذا في الصلح بلا قتال، وأما إن وقع القتال فيختلف الأمر، كما حدث لأصحاب وادي القرى، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما سار من خيبر اتجه نحو وادي القرى وحاصرها ووقع قتال بين الطائفتين في مبارزات فردية، ثم نزلوا للصلح بعد أربعة أيام، قال ابن القيم: «وفتحها عنوة، وغنمه الله أموالهم، وأصابوا أثاثا ومتاعا كثيرا، وأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي القرى أربعة أيام، وقسم ما أصاب على أصحابه بوادي القرى، وترك الأرض والنخل بأيدي اليهود وعاملهم عليها»[3].

1-الغزالي: المستصفى، 239.

2-القرافي: الذخيرة، 417/3.

3-ابن القيم: زاد المعاد، 355/3.

وكذلك «كانت بنو النضير خالصة لرسول الله لنوائبه ومصالح المسلمين ولم يخمسها، لأن الله أفاءها عليه»[1]، كما لم يقسم أرض تيماء[2] وأرض فدك[3].

الاختلاف في قسمة الأرض المفتوحة:

لما كانت أحكام النبي صلى الله عليه وسلم في تقسيم أراضي الفتح مختلفة ومتنوعة اختلف لذلك نظر العلماء، فالحنفية عندهم الأمر للإمام يختار القسمة أو يوقفها للمسلمين عامة، «وإذا فتح الإمام بلدة عنوة أي قهرا فهو بالخيار كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر، وإن شاء أقر أهله عليها ووضع عليهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج، كذلك فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق»[4]، إذن الإمام مخير بين قسمتها كفعل النبي صلى الله عليه وسلم أو وقفها كفعل عمر في السواد، يقول ابن نجيم: «ما فتح الإمام عنوة قسم بيننا، أو أقرّ أهلها ووضع الجزية والخراج»[5].

وأما المالكية فيذهبون إلى القول بالوقف وأنها للمسلمين كافة[6]، وهذا هو المشهور عنهم[7]، وروي عن مالك قول بأن الإمام مخير بين قسمتها أو وقفها كلها أو بعضها، وهو ما عناه القرافي بقوله: «أرض العنوة يجتهد فيها، وأرض الصلح لا تقسم وأهلها على ما صولحوا عليه»[8].

1-ابن القيم: زاد المعاد، 128/3.

2-تيماء: موضع ببادية الحجاز على الشاطئ، يخرج منها إلى الشام، وهي اليوم تابعة إداريا لمنطقة تبوك بالمملكة العربية السعودية، ابن حجر: فتح الباري، 94/1.

3-فَدَك: بفتحتين مدينة على بعد يومين من المدينة، وهي واحة قرب خيبر تقع إداريا في منطقة حائل بالمملكة العربية السعودية، ابن حجر: فتح الباري، 166/1.

4-المرغيناني: الهداية، 141/2.

5-ابن نجيم: البحر الرائق، 89/5.

6-ابن القيم: زاد المعاد، 352/3.

7-القرافي: الذخيرة، 416/3.

8-المصدر نفسه، 417/3.

ومشهور المالكية هو مذهب الحنابلة[1]، يقول ابن قدامة عن أرض الصلح وأرض العنوة: «فأما الصلح فهو كل أرض صالح أهلها عليها لتكون لهم ويؤدون خراجا معلوما، فهذه ملك لأربابها، وأما الثاني فما فتح عنوة فهي ما أجلي عنها بالسيف، ولم تقسم بين الغانمين، فهذه تصير وقفا للمسلمين؛ يضرب عليها خراج معلوم يؤخذ في كل عام يكون أجرة لها»[2].

وخالف الشافعية فذهبوا إلى وجوب قسمة الأرض المفتوحة كما قسمت أرض خيبر، ولا توقف إلا برضا الغانمين وبطيب نفوسهم[3]، «وقال الشافعي: كل ما حصل من الغنائم من أهل دار الحرب من شيء قل أو كثر من دار أو أرض أو متاع أو غير ذلك قسم»[4].

أدلة القائلين بالقسمة:

دليل القرآن:

استدلوا بقول الله تعالى ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى**﴾ (**الأنفال،41**)، وجه الدلالة: عموم لفظ ما في قوله أنما غنمتم، فيشمل الأرض والمنقولات وكل الأموال، فهو لفظ عام ودلالته عامة ليس هناك من دلالة تخصيص بلا دليل، ولذلك قال القرطبي: «الأربعة الأخماس للغانمين إجماعا على ما ذكره ابن المنذر وابن عبد البر والداودي والمازري والقاضي عياض وابن العربي»[5]، ولكن نقله الإجماع من غير غير تعقيب منه غريب، لأن تخصيص هذا العموم ورد كثيرا مثل غنائم حنين.

«واحتج -يعني الأمام الشافعي- بعموم الآية السابقة قال: والأرض مغنومة لا محالة فوجب أن تقسم كسائر الغنائم»[6]، ولكن يرد عليه كون هذا العموم مخصوصا.

أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

1-ابن مفلح: المبدع، 296/10-297.

2-ابن قدامة: المغني، 575/2.

3-الماوردي: الحاوي، 569/14-570، ابن القيم: زاد المعاد، 352/3.

4-تفسير القرطبي، 4/8.

5-المصدر نفسه، 3/8.

6-المصدر نفسه، 4/8.

حديث جرير: اعتمد الشافعي حديث جرير: قدمت على عمر بن الخطاب فقال لي: «لولا أنني قاسم مسؤول لتركتكم على ما قسم لكم، ولكني أرى أن تردوا على الناس، قال الشافعي: وكان في حديثه: وعاضني من حقي فيه نيفا وثمانين دينارا، وكان في حديثه: فقالت فلانة: قد شهد أبي القادسية وثبت سهمه ولا أسلم حتى تعطيني كذا وكذا فأعطاها إياه»[1].

فنظر الشافعي في هذا الحديث وما كان في معناه فرأى أن عمر استعفى الغانمين مما أخذوا طالبا منهم الرضا بالترك، «قال الشافعي ففي هذا الحديث دلالة إذ أعطى جريرا عوضا من سهمه والمرأة عوضا من سهم أبيها على أنه استطاب أنفس الذين أوجفوا عليه فتركوا حقوقهم منه فجعله وقفا للمسلمين»[2]، ولو كان القسم ليس لهم لم يعطهم عوضا ولطالبهم بالرد بلا استطابة أنفسهم.

الرد على هذا الدليل:

الظاهر أن بعض الأرض قسم واستحوذ عليه أصحاب السهام الشرعية، وبعضها لم يقسم، فلما عزم أمير المؤمنين على جعل السواد وغيره من أراضي الفتح ملكا عاما للمسلمين طلب ممن كان قد أخذ قسما من تلك الغنيمة أن يرده، وكان ذلك العوض حقا لهم لأنها دخلت ملكهم بالقسمة، والله سبحانه أعلم.

فعل النبي صلى الله عليه وسلم فقد صنع هذا في خيبر وبني قريظة: «فمن طاب نفسا عن حقه فجائز للإمام نظرا للمسلمين أن يجعلها وقفا عليهم تقسم غلته على أهل الفيء والصدقة وحيث يرى الإمام، ومن لم يطب نفسا فهو أحق بماله»[3].

1-الماوردي: الحاوي، 255/14.

2-المصدر نفسه، 570/14.

3-المصدر نفسه، 571/14.

الرد على أدلة أهل القسمة:

موقفهم من تصرف عمر رضي الله عنه في أرض العراق «فهذه الأرض ملكها المسلمون فاستطاب عمر رضي الله عنه أنفسهم عنها، وسألهم أن يتركوا حقوقهم منا وأقرّها في أيدي الأكرة والدهاقين، وضرب عليهم خراجا يؤدونه في كل عام»[1].

إنهم حازوا عليها بعد القسمة، وليس لولي الأمر بعد هذا أن يأخذها إلا برضاهم، ثم هذا لا يدل على أن كل السواد قسم، فلما عزم عمر على جعلها وقفا استرد ما قسم بإرضاء أصحابه وتعويضهم، وجعل كل الأرض وقفا لجميع المسلمين، وما لم يقسم ليس لأحد أن يجد إليه سبيلا لقسمه بعد أن شاور عمر رضي الله عنه في الأمر وعزموا على جعله فيئا عاما وصار حكما مجمعا عليه.

أدلة القائلين بالوقف:

من القرآن:

قول الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ**﴾ (**الحشر،10**)، فإن عمر نظر في المسألة واستنبط منها أن الأجيال التالية لها حق في هذه الأرض، قال: «**استوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له حق أو قال حظ إلا بعض من تملكون من أرقائكم، وإن عشت إن شاء الله ليؤتين كل مسلم حقه أو قال حظه، حتى يأتي الراعي بسرو**[2] **حمير، ولم يعرق فيه جبينه**»[3]، وهذا فيه حاجة المسلمين الآخرين إليها، كما قال: «أما والذي نفسي بيده

1-الماوردي: الحاوي، 154/6.

2-قال أبو عبيد: «السرو الخَيْف والنَّعَف: كل موضع بين انحدار وارتفاع»، الأموال، 23.

3-المصدر نفسه، 23.

لولا أن أترك آخر الناس يبابا[1] ليس لهم شيء ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها»[2].

فعل النبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن عبد البر رحمه الله: «أرض العنوة موقوفة لمنافع المسلمين يجري خراجها وغلتها مجرى الفيء توقف لنوائب المسلمين، ويقرّ أهل العنوة في قراهم ويضرب عليهم الخراج»[3].

حديث معاذ: روى أبو عبيد خبر معاذ وفيه: «قدم عمر الجابية فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: **والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا وهم لا يجدون شيئا؛ فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم**»[4].

وجه الاستدلال: نظره في المآل وحاجة من سيأتي مستقبلا ولا يجد ما يسد به ضرورياته، وهذا فيه أن عمر لم يكن هو صاحب الرأي الأول في هذا، بل أشير عليه فاستبصر الأمر واقتنع به.

حديث أبي هريرة: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**منعت العراق قفيزها**[5] **ودرهمها ومنعت الشام مديها ودينارها ومنعت مصر إردبها**[6] **ودينارها، ثم عدتم من حيث أتيتم**»[7]، واستدل القرطبي بشرح الطحاوي منعت بمعنى

1-يبابا لا شيء لهم، وأرض يباب أي خراب، لسان العرب، 806/1.

2-صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، 176/5.

3-ابن عبد البر: الكافي، 482/1.

4-أبو عبيد: الأموال، 74.

5-القفيز من مكاييل الطعام والأرض، لسان العرب، 395/5.

6-كيل معروف بمصر قدر خمسين صاعا، ابن حجر: فتح الباري، 77/1.

7-سنن أبي داود، 129/3.

ستمنع[1] على أن تلك الأرض لا تقسم على الغانمين، «ولو كانت الأرض تقسم ما بقي لمن جاء بعد الغانمين شيء، والله تعالى يقول: ﴿**وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ**﴾ (**الحشر،10**)[2].

الترجيح:

إن ما ذهب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد مشورته هؤلاء الصحابة الكرام هو الرأي الراجح الذي تؤيده الدلالة المقاصدية في هذه المسألة، والتي استشرف فيها هؤلاء المجتهدون مآلات تقسيم الأرض وما سيفضي إليه من المحاذير والمخاطر والمفاسد وضيق الحاجة بالمسلمين، فكان رأيا حصيفا استنبطه عمر رضي الله عنه من الآية الكريمة ﴿**وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ**﴾ (**الحشر،10**)، فلولي الأمر النظر وفق الدلالة المقاصدية في المآلات وقياس المصالح والمفاسد والحكم على القضايا بنحو ما يخدم مصالح الدين ومقاصد الشريعة ويوفي حاجات الناس ويسد عنهم الفساد والضيق والحرج، والله سبحانه أعلم.

الدلالة المقاصدية في مسألة شهادة النساء:

جاء في قول الله تعالى: ﴿**وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ**﴾ (**البقرة، 282**)، ﴿**فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَاءِ**﴾ ، وقوله تعالى ﴿**وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾ (**الطلاق، 2**)، فهذا أمر بالإشهاد في المبادلات المالية وفي الديون، ووقع الخلاف حول شهادة المرأة متى تكون وكيف تكون، لأن النص هنا ذكر أن الشهادة المقبولة تكون برجلين، فإن فقد الرجلان فليكن رجل وامرأتان من الشهود العدول، فإن فقد الرجال فلم يكن هناك رجل بل وجدت امرأة أو أكثر فهل تشهد هذه المرأة في كل حكم من أحكام الشريعة، والتي يقسمها الفقهاء إلى أحكام الحدود وأحكام القصاص وأحكام الأموال... وأحكام تتفرد النساء بشهودها دون الرجال، فهنا ننظر إلى المقاصد في الشهادة،

1-الطحاوي: شرح معاني الآثار، 120/2.

2-تفسير القرطبي، 4/8.

ونتظر كذلك في طبيعة المرأة وطبيعة موضوع الشهادة، وهنا وقع التعميم والتخصيص وفق هذه المقاصد، وهذه آراء الفقهاء في هذه المسألة:

أجمع الفقهاء على أن المرأة لا تجوز شهادتها في الحدود والقصاص[1]، وأجمعوا أنها تجوز في الأموال[2]، والصواب أنها تجوز مع الرجال في الأموال[3].

«قال ابن المنذر: أجمع العلماء على القول بظاهر هذه الآية، فأجازوا شهادة النساء مع الرجال، وخص الجمهور ذلك بالديون والأموال، وقالوا: لا تجوز شهادتهن في الحدود والقصاص، واختلفوا في النكاح والطلاق والنسب والولاء، فمنعها الجمهور وأجازها الكوفيون، قال: واتفقوا على قبول شهادتهن مفردات فيما لا يطلع عليه الرجال كالحيض والولادة والاستهلال وعيوب النساء»[4].

ونقل ابن حجر كلام أبي عبيد وهو قوله: «أما اتفاقهم على جواز شهادتهن في الأموال فللآية الكريمة، وأما اتفاقهم على منعها في الحدود والقصاص فلقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء**﴾ (**النور، 4**)، وأما اختلافهم في النكاح ونحوه، فمن ألحقها بالأموال فذلك لما فيها من المهور والنفقات ونحو ذلك، ومن ألحقها بالحدود فلأنها تكون استحلالا للفروج، وتحريمها بها، قال: وهذا هو المختار»[5].

وهو ظاهر قول الله تعالى ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾ (**الطلاق، 2**)، وقد سماها حدودا والنساء لا يقبلن في الحدود، ثم كيف يشهدن ما ليس لهن فيه شيء من التصرف لا في عقد ولا حل[6]، وأقوال الفقهاء في المسألة هي كما يلي:

1-محمد بن نصر: اختلاف العلماء، 284.

2-المصدر نفسه.

3-ابن حزم: مراتب الإجماع، 53.

4-ابن حجر: فتح الباري، 169/8.

5-المصدر نفسه.

6-المصدر نفسه، وهذا كله نقلا عن أبي عبيد رحمه الله.

القول الأول: تجوز شهادتهن مع الرجال في الأموال خاصة، وهو قول مالك وأهل المدينة والأوزاعي والشافعي وأحمد وأبي عبيد وأبي ثور[1].

القول الثاني:

تجوز شهادتهن في كل شيء ما عدا الحدود والقصاص، وهو قول سفيان وأصحاب الرأي[2].

القول الثالث: تجوز شهادتهن في كل شيء حتى في الحدود والقصاص، وهو قول عطاء بن أبي رباح[3].

وأما ما تنفرد بشهوده النساء دون الرجال فليس هناك ما يمنع شهادتهن فيه وحدهن، وذلك مثل الرضاع وإثبات البكارة والثيوبة، والعيوب الداخلية التي لا يمكن للرجال مشاهدتها، وكذلك ما يقع بينهن في تجمعاتهن الخاصة.

وأما الرجال فذكر تخصيصهم بالشهادة في قوله تعالى: ﴿**وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ**﴾ (**البقرة، 282**)، قال ابن عاشور رحمه الله في تفسيره: «وقوله من رجالكم أي من رجال المسلمين، فحصل به شرطان: أنهم رجال، وأنهم ممن يشمله الضمير، وضمير جماعة المخاطبين مراد به المسلمون، لقوله في طالعة هذه الأحكام: ﴿**يَٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ**﴾، وأما الصبي فلم يعتبره الشرع لضعف عقله عن الإحاطة بمواقع الإشهاد ومداخل التهم، والرجل في أصل اللغة يفيد وصف الذكورة؛ فخرجت الإناث، ويفيد البلوغ فخرج الصبيان، والضمير المضاف إليه أفاد وصف الإسلام»[4]، وذكر ابن حجر الاختلاف في عدد النساء

1-محمد بن نصر: اختلاف العلماء، 284.

2-المصدر نفسه، 283.

3-المصدر نفسه، 283-284.

4-تفسير ابن عاشور، 572/2.

في الشهادة فيما لا يطلع عليه الرجال[1]: فعند الجمهور أربع، وعند مالك وابن أبي ليلى شهادة اثنتين، وعند أبي حنيفة والشعبي[2] والثوري تجوز شهادة الواحدة.

وتناول ابن عاشور مقاصد العدد في الشهادة فمنها التهمة في طلب الحق، ولذلك قواه بمعضد من غيره: «واشترط العدد في الشاهد ولم يكتف بشهادة عدل واحد، لأن الشهادة لما تعلقت بحق معين لمعين اتهم الشاهد باحتمال أن يتوسل إليه الظالم الطالب لحق مزعوم، فيحمله على تحريف الشهادة، فاحتيج إلى حيطة تدفع التهمة، فاشترط فيه الإسلام وكفى به وازعا، والعدالة لأنها تزع من حيث الدين والمروءة، وزيد انضمام ثان إليه لاستبعاد أن يتواطأ كلا الشاهدين على الزور، فثبت بهذه الآية أن التعدد شرط في الشهادة من حيث هي، بخلاف الرواية لانتفاء التهمة فيها»[3].

وأما في شهادة النساء فأورد ابن عاشور رحمه الله وجوها أخرى للدلالة المقاصدية، وهي التوسعة على المتعاملين، و«تعويدهم بإدخال المرأة في شؤون الحياة، إذ كانت في الجاهلية لا تشترك في هذه الشؤون»[4].

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في السياسة الشرعية:

الدلالة السياقية في بدء قتال أهل البغي:

بدء أي حرب في أي زمان وأي مكان يمثل إشكالا حقيقيا، لأن صاحب القرار لا يدري إلام تؤول إليه الأمور بعد ذلك، وفي الفقه الإسلامى اعتنى الفقهاء بلحظة البدء وإعلان الحرب، لأنها تمثل إسقاطا لأحكام وبدءا لتنفيذ أحكام أخرى بديلة عنها في هذه الحال، لذلك شرعت كثير من الأحكام قبل بدء الحرب مثل: الدعوة، ومثل العمل على رد

1-ابن حجر: فتح الباري، 169/8.

2-عامر بن شراحيل بن عبد ذي كيار أبو عمر الشعبي الهمذاني، كان فقيه زمانه، ووحيد أقرانه، صاحب رواية وفقه، روى عن سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبي موسى الأشعري، وغيرهم من الصحابة، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 294/4، ابن سعد: الطبقات الكبرى، 259/6.

3-تفسير ابن عاشور، 573/2.

4-المصدر نفسه، 574/2.

المظالم، ودفع الشبهات بالنسبة للخارجين بتأويل، ورد العهود إتماما للإعذار، كما جاء في سورة التوبة: ﴿**بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ**﴾(**التوبة، 1**)، وفي سورة الأنفال: ﴿**فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ**﴾ (**الأنفال، 58**)، وما إلى ذلك من أحكام ضرورية.

وفي حكم البغاة ينظر الحاكم أو الإمام في حالهم، ويوفي إليهم ما لهم من حق، ويكشف ما تلبس من الشبهات، ثم إن اضطر إلى قتالهم ينظر هل يبدأهم قبل أن يبدأوه، هنا ورد قولان:

القول الأول: «إذا أحس الإمام من الخوارج الحركة والاجتماع على أهل العدل فله أن يقاتلهم قبل أن يصير لهم اجتماع وقوة ويودعهم السجون حتى يأمنهم ويظهروا توبتهم»[1]، وهذا القول مؤسس على قاعدة درء المفسدة، فيبادر الإمام هذه الطائفة إذا ظهرت منها أحوال الجمع للقتال، ولكن فيها محاذير، لأنه ليس كل من يجمع يذهب للقتال، وليست كل حركة تهدف إلى عزل الإمام.

القول الثاني: «إذا اجتمعوا وصارت لهم شوكة يجهز الإمام إليهم بعساكره ويستنفر عليهم المسلمين، فإذا لقيهم فينبغي أن يدعوهم إلى العدل وأن يتفرقوا، فإن فعلوا كف عنهم، وإن أبوا قاتلهم»[2].

هكذا وردت الفتوى ولكن لا بد من التريث والعمل على بث الدعوة والمراسلة بين الجهتين، وهذا يستفاد من الدلالة السياقية للأحداث الإسلامية في القرون الأولى، فإن سيرة علي رضي الله عنه في الخوارج والبغاة واضحة، وهي أنه كان يراسلهم ويدعوهم، بل يبعث إليهم الثقة عندهم، كما أرسل إليهم عبد الله بن عباس رضي الله عنه، وقد رجع بفضل دعوته نصفهم، ولذلك يرجح الرأي الذي يذهب إلى أن لا يقاتلوا حتى يبدأوا هم بالقتال أو

1-فتاوى السغدي، 692/2.

2-المصدر نفسه.

القتل، فهذا شرط مهم في السيرة العادلة فيهم، والطريقة الحسنة معهم، وأن من قال: «إن خشي إذا أمسك أن تشتد شوكتهم فلا يطيقهم فلا بأس أن يبدأهم بالقتال»[1] قد أخطأ في قوله.

ومنها: أن لا يسبي ولا يغنم، بل أموالهم تحفظ حتى يأمنهم أو يعلم توبتهم، ويدفع السلاح والكراع لبيت المال، ثم ترد عليهم إذا تابوا، «وهذا قول أبي حنيفة ومحمد ومالك وسائر الناس، وقال أبو يوسف: ما كان من كراع أو سلاح فإنه يخمس ويقسم»[2].

الدلالة السياقية في شهادة غير المسلم على المسلم:

اتفق العلماء على رد شهادة غير المسلم على المسلم[3] وذلك لأدلة منه: قوله تعالى ﴿**وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ مِنْكُمْ**﴾ (**الطلاق، 2**)، وجه الدلالة كون الآية شرطت أن يكون الشاهدان من المسلمين بلفظ **مِنْكُمْ**، وقوله تعالى:

﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**﴾ (**البقرة،282**)، والكافر ليس من رجالنا فلا يكون من أهل الشهادة، وقوله تعالى ﴿**مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ**﴾ (**البقرة،282**)، فإن شرط الرضا مفقود في الكفار فلا تجوز شهادتهم.

وقوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**﴾ (**النساء،141**)، وجه الدلالة كون الشهادة تفيد الحكم على المسلم وهي ولاية عليه في هذه الحالة.

وأما في السفر فاختلفوا على رأيين:

الرأي الأول: جواز شهادة الكافر على وصية المسلم المسافر، وهو قول أحمد بن حنبل، وشريح والنخعي والأوزاعي ويحي بن حمزة، وهو قول ابن مسعود وأبي موسى الأشعري من الصحابة[4].

1-فتاوى السغدي، 692/2.

2-المصدر نفسه.

4-القرافي: الذخيرة، 224/10.

4-ابن قدامة: المغني، 52/12.

وقال ابن المنذر: «وبهذا قال أكابر الماضين»[1].

الرأي الثاني: وهو قول الجمهور أبي حنيفة ومالك والشافعي، لا تقبل شهادة الكافر على المسلم مطلقا[2].

أدلة الرأي الأول:

أ-قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ**﴾ (**المائدة،106**)، وجه الدلالة: أن الآية أحالت على غير المسلمين عند فقد المسلمين في السفر وذلك وقت الحاجة للإشهاد على الوصية في وقت الموت، وذلك ما يفيده لفظ من غيركم أي من الكفار[3].

ب-من السنة حديث ابن عباس رضي الله عنه قال: «**خرج رجل من بني سهم مع تميم الداري وعدي بن بداء، فمات السهمي بأرض ليس بها مسلم، فلما قدما بتركته فقدوا جاما[4] من فضة مخوّصا من ذهب فأحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم وجد الجام بمكة، فقالوا: ابتعناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أوليائه فحلفا لشهادتنا أحق من شهادتهما، وإن الجام لصاحبهم، قال: وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ﴾ (المائدة،106)** »[5].

ج-أثر أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: عن الشعبي أن رجلا من المسلمين حضرته الوفاة بدقوقاء[6] ولم يجد أحدا من المسلمين، فأشهد رجلين من أهل الكتاب فقدما الكوفة فأتيا أبا

1-ابن قدامة: المغني، 52/12.

2-القرافي: الذخيرة، 224/10، ابن قدامة: المغني، 52/12.

3-تفسير القرطبي، 349/6.

4-جاما بالميم المخففة إناء، مخوّصا بواو ثقيلة أي منقوشا فيه صفة الخوص، وفي بعض الروايات بالضاد، أي مخوّضا أي مموها، وفي بعضها إناء من فضة منقوش بذهب، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 411/5.

5-صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ﴾، 16/4.

6-دقوقاء بلد بين بغداد وإربل، العظيم آبادي: عون المعبود، 11/10.

موسى الأشعري فأخبراه وقدما بتركته ووصيته، فقال الأشعري: «**هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأحلفهما بعد العصر: بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا، وإنها لوصية الرجل وتركته فأمضى** شهادتهما»[1].

رد الجمهور على أدلة المجيزين:

فسروا قول الله تعالى **مِنْ غَيْرِكُمْ** أي من عشيرتكم كما روي عن الحسن[2].

وقالوا أن آية المائدة منسوخة بآية الدين في البقرة[3]، وذلك بقوله تعالى: ﴿**مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ**﴾ (**البقرة،282**)، واستدلوا بآيات مثل قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ**﴾ (**آل عمران،75**)، وجه الدلالة أنهم غير مؤتمنين فلا تحل شهادتهم، وقوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ**﴾ (**الجاثية،21**)، «فنفى تعالى التسوية فلا تقبل شهادتهم»[4].

كما قالوا أن من لا تقبل شهادته في غير الوصية لا تقبل في الوصية مثل الفاسق[5].

رد المجيزين:

رد القائلون بالجواز على دعوى النسخ أنها غير صحيحة، لأن «النسخ لا يثبت بالاحتمال، وأن الجمع بين الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، وبأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن»[6]، والآية خاصة بمن يحضره الموت ولم يكن معه أحد من المسلمين سفرا، بل ذهبوا إلى أن ذلك في الحضر أيضا.

1-سنن أبي داود، 337/3.
2-القرافي: الذخيرة، 225/10.
3-تفسير القرطبي، 350/6.
4-القرافي: الذخيرة، 226/10.
5-ابن قدامة: المغني، 52/12.
6-ابن حجر: فتح الباري، 412/5.

الترجيح:

بالنظر في سياق ورود قصة السهمي التي نزلت بسببها آية الشهادة المذكورة فإن الدلالة السياقية تبين شروط ذلك الحكم، وهو أن يكون في حال الضرورة، وذكر الضرب في الأرض وهو السفر لأنه مظنة لفقد المسلمين، فتحفظ الوصية عند حضور الموت بأية بينة ممكنة، ولو كانت أنزل درجة من حيث القوة، فقبلت شهادة غير المسلم حفظا للأموال وصيانة للوصية، وهي مخصوصة بأهل الكتاب، لأن فيهم شيئا من الوازع الديني بخلاف غيرهم من الوثنيين، فهي إذن مشروعة لضرورة حفظ الأموال وصون الحقوق بأية بينة يمكن استعمالها من قبل المكلف، وبهذا يرجح دليل الحنابلة في القول بها.

المطلب الثالث: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في السياسة الشرعية

الدلالة القطعية والدلالة الظنية في الإقرار بالزنا:

«لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بحكم وذكر علته أيضا، إذا أمكن اختصاص العلة بصاحب الواقعة عند الشافعي رضي الله عنه، واحتج بأن الصيغة عرية عن روينا العموم، فالحكم بالعموم مع انتفاء ما يدل على العموم حكم بوهم العموم لا بلفظه»[1]، وخالف الحنفية فذهبوا إلى وجوب تعميمه إذا كان من عداه في معناه، ومن الفروع المترتبة عن الاختلاف في هذا الأصل سقوط اعتبار التكرار في الإقرار بالزنا عند الشافعي رضي الله عنه، وذلك قياسا على سائر الأقارير، واشترط أبو حنيفة التكرار أربع مرات في أربعة مجالس مختلفة كما جاء في قضية ماعز[2].

عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن رجلا من أسلم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثه أنه قد زنى فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجم، وكان قد أحصن[3].

1-الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، 340.

2-المصدر نفسه.

3-صحيح البخاري، كتا ب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم المحصن، 204/8.

نصاب زكاة الحرث: يعمل أبو حنيفة رحمه الله بعموم قوله صلى الله عليه وسلم «**فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر**»[1]، فيفيد ذلك أنه لا فرق بين القليل والكثير، فلا أثر للنصاب في الزكاة هنا، لأن هذه الدلالة قطعية، والحديث الوارد في التخصيص، وهو حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[2]، أوله الحنفية بأنه في زكاة أموال التجارة، بينما ذهب الجمهور إلى العمل بالخاص، فلا زكاة عندهم إلا ببلوغ النصاب، فخصصوا العام.

قال الزركشي في دلالة العموم: «فاختلفوا هل هي قطعية أو ظنية، والثاني هو المشهور عند أصحابنا، والأول قول جمهور الحنفية، قال صاحب اللباب[3] منهم وأبو زيد الدبوسي في التقويم: دلالة العام على أفراده قطعية، وإحاطته كالخاص إن كان النص مقطوعا به، وقال الشافعي: لا توجب العلم، ولهذا قلنا: إن الخاص ينسخ العام، والعام الخاص، لاستوائهما رتبة، وعنده يجوز نسخ العام بالخاص، ويمتنع نسخ الخاص بالعام»[4].

ولكن هنا إشكال: وهو كون العام أحيانا يكون شديد الوضوح في الاستغراق، فكيف لا يكون دالا دلالة قطعية.

وقد أطلق أبو منصور الماتريدي النقل عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة بأن دلالته على أفراده قطعية، ذكره عنه الزركشي[5]، وذكر أيضا عن الغزالي نسبته إلى الشافعي وذلك عن إمام الحرمين وابن القشيري.

1-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقي من ماء السماء، 155/2.

2-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، 156/2، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، 66/3.

3-هو عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني صاحب كتاب: اللباب في شرح الكتاب، والكتاب هو المختصر المشتهر باسم الكتاب من تأليف أحمد بن محمد أبي الحسين القدّوري البغدادي الحنفي (362-428هـ).

4-الزركشي: البحر المحيط، 27/3.

5-المصدر نفسه.

فاللفظ العام إذا تجرد عن القرائن كان نصا في الدلالة على الاستغراق، ويرد الظن حسب نسبة الظن بوجودها.

وهذا المعنى ورد عن البطليوسي في قوله: «وقد يأتي من هذا الباب في القرآن العظيم والحديث أشياء يتفق الجميع على عمومها أو على خصوصها، وأشياء يقع فيها الخلاف، فمن العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ**﴾.. ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ**﴾ (**فاطر، 4**)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «**الزعيم ضامن**»[1]، و«**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**[2]، ونحو ذلك كثير»[3].

وذكر من النوع الآخر وهو الخصوص: «ومن الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً**﴾ (**آل عمران،173**)، وهذا القول لم يقله جميع الناس، وإنما قاله رجل واحد وهو نعيم بن مسعود[4] رضي الله عنه، ولا جمع لهم جميع الناس، وإنما جمع لهم جزء منهم»[5].

وساق الشوكاني[6] دليلا على تخصيص عموم القرآن بأحاديث السنة، وذلك بما جاء من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله عليه وسلم من غير تقييد، فما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم وجب العمل به، فإن عارضه عموم من القرآن كان الواجب هو الجمع ببناء العام على الخاص؛ لأن دلالة العام على أفراده ظنية لا قطعية في هذه الحال.

1-لفظ الحديث: الزعيم غارم، سنن ابن ماجة، 482/3، سنن البيهقي، 72/6، مسند أحمد، 267/5.

2-سنن الترمذي، 626/3.

3-البطليوسي: الإنصاف، 146.

4-نعيم بن مسعود بن عامر بن أنيف أبو سلمة الأشجعي، صحابي مشهور، أسلم في غزوة الخندق، وأوقع في لياليها بين قريظة وغطفان فانكشفوا عن المدينة بعد حصارها، روى عنه ولداه سلمة وزينب، روى له أحمد وغيره، قتل رضي الله عنه في واقعة الجمل، وهناك صحابي آخر بالاسم نفسه نعيم بن مسعود مات في عهد النبي صلى اله عليه وسلم، وهو في مراسيل أبي داود، انظر: ابن حجر: الإصابة، 461/6.

5-البطليوسي: الإنصاف، 146.

6-الشوكاني: إرشاد الفحول، 388/1.

وعرض البزدوي مذهب أبي حنيفة في قوله: «العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله، والدليل على أن المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال: أن الخاص لا يقضي على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به، مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه، نسخ وهو خاص بقول النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول، ومثل قوله عليه السلام: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[1] نسخ بقوله: «**ما سقته السماء ففيه العشر**»[2]»[3].

المطلب الرابع: الدلالة الكلية والدلالة الظنية في السياسة الشرعية:

الدلالة الكلية في جباية الزكاة:

فرض الله تعالى الزكاة وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بأخذها من أغنياء المسلمين وردها في فقرائهم ومساكينهم وسائر أصناف الاستحقاق الشرعي لهذه الأموال، وذلك بقوله تعالى ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾ (**التوبة، 103**)، فما مدلول هذه الآية، هل جمع الزكاة من مسوؤلية الدولة وولي الأمر أو هي مسؤولية أرباب الأموال، فلفظ الأموال ظاهر في العموم وأن جميع الأموال يأخذها الحاكم الظاهرة والباطنة، والأموال الظاهرة هي المواشي والمعشرات والمعادن، والأموال الباطنة هي الذهب والفضة وعروض التجارة والركاز وزكاة الفطر، على خلاف في زكاة الفطر[4]، ولكن بالنسبة لعروض التجارة يمكن عدها من الأموال الظاهرة، وذهب بعض المعاصرين إلى اعتبار هذا النوع اليوم من الأموال الظاهرة اعتمادا على

1-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، 156/2، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، 66/3.

2-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقي من ماء السماء، 155/2.

3-أصول البزدوي، 59.

4-النووي: روضة الطالبين، 205/2.

السجلات التجارية[1]، ولكن يبقى أمر تحديدها بدقة وإحصائها إحصاء صحيحا في حاجة إلى الاعتماد على أصحابها.

وظاهر لفظ أموالهم يعم كل الأموال فتدخل ضمنه الأموال الظاهرة والأموال الباطنة، وتلك هي الدلالة الكلية لهذه المفردة، لكن هل هذا الظاهر مقصود في الآية، أو أن هناك دلالة جزئية يختلف حكمها عن الدلالة الكلية، وكذلك لفظ الأمر **خُذْ** الظاهر أنه موجه للحاكم لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان هو من يجبي الزكاة ويوزعها على مستحقيها، والأمر من بعده يكون لأولياء أمور المسلمين وحكامهم.

وقد اختلفت مذاهب الفقهاء في جباية الزكاة في النوعين من الأموال وهذه آراؤهم:

الرأي الأول: الأموال الظاهرة والباطنة يجمعها الإمام وهو من يتولى توزيعها، وهو مذهب المالكية، فإنهم لم يفرقوا بين الأموال الظاهرة والباطنة، ويرون أن الحاكم هو من يجبي الزكاة وعلى أرباب الأموال دفعها إليه فهو الولي عليها[2]، ويجوز عند بعضهم أداؤها بلا دفعها إلى الإمام[3]، قال القرافي: «وقيل لأرباب الناضّ[4] تفريقه على مستحقيه وإن كان عدلا لأنها قربة، والأصل مباشرة القرب، وليس في قوله تعالى ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾ عموم بل لفظ صدقة مطلق يكفي فرد من أفراده»[5].

1-القرضاوي: فقه الزكاة، 774/2.

2-القرافي: الذخيرة، 151/3.

3-ابن عبد البر: الكافي، 303/1.

4-عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سليمان الماجشون (ت214هـ)، كنيته أبو سلمة، والماجشون معناه المورّد بالفارسية، سمي بذلك لحمرة في وجهه، وهو فقيه بحر دارت عليه الفتوى في المدينة، أخذ العلم عن أبيه ومالك وغيرهما، ترجمته في: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 166/3-167، ابن فرحون: الديباج، 251-252.

5-القرافي: الذخيرة، 134.

ويرى ابن الماجشون[1] أن للمكلف جواز صرفها بنفسه إذا كان المصرف هم الفقراء والمساكين؛ لأن غير هذا المصرف يحتاج إلى الاجتهاد، وولي الأمر من تتوفر فيه شروط الاجتهاد في معرفة مصارفها[2].

واشترط بعضهم أن يكون الإمام عادلا لكي تدفع إليه الأموال[3]، وقال القرطبي: «وإذا كان الإمام يعدل في الأخذ والصرف لم يسغ للمالك أن يتولى الصرف بنفسه في الناضّ ولا في غيره»[4].

الرأي الثاني: الأموال الظاهرة والباطنة يجوز أن يتولى أربابها صرفها إلى مستحقيها، وهذا مذهب الحنابلة والشافعية في القول الجديد، يقول ابن قدامة: «يستحب للإنسان أن يلي تفرقة الزكاة بنفسه ليكون على يقين من وصولها إلى مستحقها، سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة، قال الإمام أحمد: أعجب إلي أن يخرجها وأن يدفعها إلى السلطان فهو جائز، وقال الحسن ومكحول وسعيد بن جبير وميمون بن مهران يضعها رب المال في موضعها»[5]، ولكنهم متفقون على وجوب دفعها للإمام إذا طلبها، بل له أن يقاتل على الامتناع من دفعها[6].

قال النووي: «ولو طلب الإمام زكاة الأموال الظاهرة وجب التسليم إليه بلا خلاف بذلا للطاعة، فإن امتنعوا قاتلهم الإمام»[7]، وإن طلبها وتأخر الساعي عن أخذها فلأرباب الأموال الأموال تفريقها بأنفسهم إذا أيسوا من مجيء الساعي.

1-النضّ الإظهار، وسميت الدنانير والدراهم الناضّ لتحولها من المتاع إلى المال فتظهر وتحصل في اليد، لسان العرب، 236/7.

2-المصدر نفسه، 151/3.

3-النووي: روضة الطالبين، 206/2.

4-تفسير القرطبي، 177/8، الناضّ: النقد.

5-ابن قدامة: المغني، 505/2.

6-النووي: روضة الطالبين، 206/2.

7-المصدر نفسه.

«وأما الأموال الباطنة فقال الماوردي: ليس للولاة نظر في زكاتها، وأربابها أحق بها، فإن بذلوها طوعا قبلها الوالي، فإن علم الإمام من رجل أنه لا يؤديها بنفسه فهل له أن يقول إما أن تدفع بنفسك وإما أن تدفع إلي حتى أفرّق، فيه وجهان يجريان في المطالبة بالنذور والكفارات، قلت: الأصح وجوب هذا القول إزالة للمنكر»[1].

الرأي الثالث: الأموال الظاهرة يتولاها الإمام والباطنة يتولاها أرباب الأموال، وهو مذهب الحنفية[2] والشافعية في القديم.

أدلة القائلين بتولي الإمام جباية الزكاة:

1-قول الله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾ (**التوبة، 103**)، وجه الدلالة أن الأمر ليس للمكلف وإنما هو للنبي صلى الله عليه وسلم فهو لولي الأمر من بعده، لأن الخطاب وجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم بصفته إماما وحاكما على شؤون المسلمين، قال ابن الهمام: «الآية توجب حق أخذ الزكاة مطلقا من الإمام، وعلى هذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعد»[3].

2-قول الله تعالى: ﴿**وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا**﴾ (**التوبة،60**)، فشرع المولى عز وجل أن يقوم بالجباية فئة سماها العاملين على الزكاة، وهم السعاة الذين يطوفون على الناس ويحصون الأموال ويجمعونها ليؤدوها إلى مستحقيها، وشرع لهم حقا مقابل عملهم في مصرف العاملين عليها، وإنما أعطي هؤلاء على الزكاة منها: «لأنه عطل نفسه لمصلحة الفقراء، فكانت كفايته وكفاية أعوانه في مالهم»[4].

بعوث النبي صلى الله عليه وسلم لجمع الزكاة، ومنها:

1-النووي: روضة الطالبين، 206/2.

2-المرغيناني: الهداية، 106/1.

3-ابن الهمام: شرح فتح القدير، 162/2.

4-تفسير القرطبي، 177/8.

1-أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث عمر ساعيا على الصدقة فأتى العباس يسأله صدقة ماله، فقال: عجلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة سنتين، فرفعه عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «**صدق عمي قد تعجلنا منه صدقة سنتين**»[1]، وفيه دليل على حق الإمام في جباية زكاة الأموال الباطنة كذلك، لأن «المعروف أن العباس كان تاجرا ولم يكن ماله زرعا وماشية»[2].

2-حديث ابن اللتبية: ونصه عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما جاء قال: هذا لكم وهذا أهدي لي، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر يهدى له أم لا»[3].

3-حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث سعاته لجمع الزكاة فقال بعض اللامزين: منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس بن عبد المطلب، فخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذب عن اثنين عن العباس وخالد، وصدق عن ابن جميل، ومما قاله: «**إنهم يظلمون خالدا، إن خالدا احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله، وأما العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي عليه ومثلها معها**»[4].

4-حديث أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**هاتوا ربع العشور من كل أربعين درها درهم**»[5]، وفيه دلالة على طلب الإمام الزكاة من النقود.

5- وقد وردت الروايات الكثيرة التي تثبت أن أبا بكر وعمر وعثمان وابن مسعود ومعاوية وعمر بن عبد العزيز وغيرهم كانوا يأخذون الزكاة من العطاء، وهي رواتب الجنود وغيرهم ممن

1-أبو عبيد: الأموال، 702.

2-القرضاوي: فقه الزكاة، 768/2.

3-صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب من لم يقبل الهدية لعلة، 917/2، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، 102/5.

4-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى ﴿وفي الرقاب وفي سبيل الله﴾، 151/2.

5-سنن أبي داود، 10/2.

له الحق في الديوان، «وكان أبو بكر إذا أعطى الناس العطاء سأل الرجل: ألك مال، فإن قال نعم زكى ماله من عطائه، وكان ابن مسعود يزكي أعطياتهم من كل ألف خمسة وعشرين، وكان عمر إذا خرج العطاء جمع أموال التجار فحسب عاجلها وآجلها، ثم يأخذ الزكاة من الشاهد والغائب»[1].

6-عن قدامة قال: كنت إذا جئت عثمان بن عفان رضي الله عنه أقبض عطائي سألني: هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة؟، فإن قلت نعم، أخذ من عطائي زكاة ذلك المال، وإن قلت لا دفع إلي مالي.

7-سيرة أبي بكر في جمع الزكاة وقتال مانعيها.

8-الحاجة إلى شرط الاجتهاد في معرفة المستحقين، بل حتى معرفة مقدار الوجوب وكيف يخرج مما يؤكد قوة دلالة صرف الآية إلى ظاهرها من أن الأمر للإمام، وكذلك في الأموال يصرف إلى عمومها سواء الظاهرة والباطنة.

أدلة القائلين بأن جباية الزكاة لأرباب الأموال:

1-الإجماع:

فإنه لما توسعت بلاد المسلمين وكثرت الفتوح وفاضت الأموال تركوا التفتيش في الأموال الباطنة، واكتفوا بالثقة في عدالة المسلمين ووكلوهم إلى إيمانهم وأخلاقهم وأمانتهم، واكتفوا بجمع الأموال الظاهرة، وهذا في وقت عثمان رضي الله عنه.

2-أنه حق وقد دفع للمستحقين، فأجزأ ذلك كدفع الدين لغريمه[2].

الرد على أدلة المجموعة الثانية:

1-الإجماع: وقع الإجماع عندما توسعت بلاد المسلمين وكثرت الأموال ووقعت اضطرابات وترك الخليفة عثمان أمر الأموال الباطنة؛ حيث وكلها لإيمان الناس، واكتفى بجمع الأموال

1-مصنف ابن أبي شيبة، 184/3.

2-ابن قدامة: المغني، 505/2.

الظاهرة، فليس في هذا دليل على عدم ولاية الإمام على هذا النوع من الأموال، وهذا هو الأصل، فإن ترك الإمام للرعية في أحوال معينة فإنما يكون لأسباب قائمة، ثم إن له الحق في طلبها إذا رأى ذلك حين يرى أن الناس قد تركوها.

2-وقد كان عمر بن الخطاب يرسل عماله لجمع الزكاة من الأموال الظاهرة والباطنة[1].

الترجيح:

يترجح رأي الذين يقولون إن لولي الأمر حق جباية الزكاة في الأموال جميعها ظاهرها وباطنها، لأن أدلة أرباب الأموال ضعيفة، فيتأكد بذلك العموم الظاهر وفق الدلالة الكلية في الآية، إضافة إلى الدلالات الأخرى المتضافرة معها، والسياسة الشرعية تؤيد أن يكون الحاكم هو القائم بالجباية، لأن الأفراد لا يؤتمنون جميعا وفي كل الأحوال، ثم إن معرفة مصارف الزكاة ومقاديرها وكيفية إخراجها تحتاج إلى نوع من الاجتهاد، وكذلك مناط الحاجة والضرورات العامة يكون الحاكم هو الأعلم بها، والله سبحانه أعلم.

الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في أمان غير الإمام:

لا شك وأن أمان الإمام يمضي، ويجب الوفاء به لأدلة كثيرة، منها قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ**﴾ (**المائدة، 1**)، ومنها قوله تعالى: ﴿**وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً**﴾ (**الإسراء، 34**)، ومنها نصوص الوعيد على الغدر، مثل حديث «**ينصب لكل غادر لواء عند استه يوم القيامة، فيقال هذه غدرة فلان بن فلان**»[2]، وهذا فيه اتفاق بين الفقهاء، لكن وقع الخلاف حول أمان آحاد الرعية، هل له نفس الصفة والقيمة والحكم، أو أنه يتوقف على إنفاذ الإمام له، أي على إجازته، فإن أجازه مضى، وإن رده كان مردودا، أو أنه مشروط بشروط معينة، هنا ثلاثة أقوال:

1-القرضاوي: فقه الزكاة، 772/2.

2-صحيح البخاري، كتاب الخمس، باب إثم الغادر للبر والفاجر، 127/4، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر، 142/5.

القول الأول:

أمان غير الإمام مثل أمان الإمام: فيجب الوفاء له ويمضي كغيره من العقود الواجبة النفاذ، والدليل على ذلك حديث أم هانئ التي أجارت مشركا يوم الفتح، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ[1].

ومن هذه الوقائع تأمين عثمان بن عفان لعبد الله بن سعد أبي سرح، وهو أخوه من الرضاعة، وعفا عنه النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن أهدر دمه، وكان ذلك في فتح مكة.

القول الثاني: يتوقف أمانه على إجازة الإمام، فإن أمضاه نفذ ووجب الوفاء به، وإن رده كان مردودا، لأن الإمام هو الراعي الأول والمسؤول الأعلى على السلم والحرب والذمم، ولا يتصرف أحد من غير إعلامه، ولا ينفذ مثل هذا العقد إلا بإجازته.

القول الثالث:

قول من يفصل بين المسائل الكبار والمسائل الصغار، والأولى مثل مسائل الحرب والسلم والعهود مع الدول والأقوام والطوائف والهيئات والجماعات والأحزاب، والمسائل الصغار، وتكون محدودة وتختص بفرد أو أفراد قليلة، فيما لا يمس الأمن العام، فالمسائل الأولى لا شك وأنها من اختصاص الإمام، لا يمكن لأحد أن يتصرف فيها بإعطاء الأمان للناس فيما يتصل بها، لأنها من مصالح الأمة الكبرى، ويضطلع بها الإمام لا غيره، وأما المسائل الصغرى فيمكن للأفراد التصرف فيها في حدود ضيقة لا تمس الأمن العام للمجتمع، والله سبحانه أعلم.

جاء في الثمر الداني: «ولا يقتل أحد من العدو بعد أمان، كان الأمان من الإمام أو غيره على المشهور، خلافا لمن يقول: إن أمان غير الإمام موقوف على نظر الإمام وسند المشهور..»[2].

1-ابن القيم: زاد المعاد، 121/3، ابن حجر: فتح الباري، 54/2.

2-الآبي: الثمر الداني، 413.

فالدلالة الكلية تفيد أن الأمان يمضي من الإمام وغير الإمام عاما من كل فرد في الرعية، وهو المفهوم من حديث: «**المسلمون تتكافؤ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يد على من سواهم**»[1]، والدلالة الجزئية تخصص بعض المسائل التي لا يجوز أن يعطي فيها الأمان غير الإمام لخصوصيتها، مثل مسائل الحرب والسلم وسائر العلاقات الدولية.

المثال الثاني:

وردت نصوص تفيد اختصاص الشهادة على المسلمين من المسلمين، أي أن الإسلام شرط في الشهادة، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾ (**الطلاق، 2**)، ﴿**وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ**﴾ (**البقرة، 282**)، فالضمير يفيد كون الشاهد ممن يوصف بالإسلام، ولذلك ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز قبول شهادة غير المسلم على المسلم، إلا ما ثبت بالدليل الجزئي الذي يخرجه من هذا الحكم العام، وهو الشهادة على الوصية للمسافر، ولا يكون ثمة مسلم ليقوم بواجب الشهادة فهنا يمكن أن يشهد أهل الكتاب كي لا تضيع الحقوق المرتبطة بالوصية: ﴿**أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ**﴾ (**المائدة، 106**).

ترك الصلاة على قتلى المسلمين:

«قال عليه السلام في قتلى أحد: «**زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما**»[2]، يجوز أن يكون لقتلى أحد خاصة لعلو درجتهم، أو لعلمه أنهم أخلصوا لله فهم شهداء حقا، ولو صرح بأن ذلك من خاصيتهم قبل ذلك، فاللفظ خاص والتعميم وهم، والشافعي رحمه الله تعالى عمم هذا الحكم نظرا إلى العلة، وأن ذلك كان بسبب الجهاد والإحرام، وأن العلة حشرهم على هذه الصفات، وعلة حشرهم الجهاد أو

1-سنن أبي داود، 34/3، سنن النسائي، 19/8، سنن ابن ماجة، 689/3.

2-مسند أحمد، 431/5، من غير الشطر الثاني.

الإحرام، وقد كانت الشركة في العلة وهذا أسبق إلى الفهم، لكن خلافه وهو الذي اختاره القاضي ممكن، والاحتمال متعارض، والحكم بأحد الاحتمالين لأنه أسبق إلى الفهم فيه نظر..»[1].

وبين الغزالي أن سبب ذلك كون العموم مأخوذا من العادة ومن وضع اللسان، وفي هذه الصورة يفتقد الأمران.

ومن ذلك مسألة ورود الخطاب على سبب خاص هل يعم فيه الحكم، «الخطاب الخاص بواحد من الأمة إن صرح بالاختصاص به كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «**تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعدك**»[2]، فلا شك في اختصاصه بذلك المخاطب، وإن لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب، فذهب الجمهور إلى أنه مختص بذلك المخاطب، ولا يتناول غيره إلا بدليل من خارج»[3].

وذهب بعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى أنه يعم بدليل حديث: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»، وحديث «**إنما قولي لامرة واحدة كقولي لمائة امرأة**»[4]، «قال إمام الحرمين الجويني: لا ينبغي أن يكون في هذه المسألة خلاف، إذ لا شك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد، ولا خلاف أنه عام بحسب العرف الشرعي، وقيل: بل الخلاف معنوي لا لفظي»[5].

1-الغزالي: المستصفى، 239.

2-صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب كلام الإمام والناس في خطبة العيد، 28/2، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها، 74/6.

3-الشوكاني: إرشاد الفحول، 324/1.

4-الموطأ، 1431/5، مسند أحمد، 357/6.

5-الشوكاني: إرشاد الفحول، 324/1.

وجاء في حاشية العطار[1] أن حديث: كقولي لمائة امرأة في مبايعة النساء رواه الترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان، وأما حديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، «فلا يعرف له أصل بهذا اللفظ»، وأورد رأيا آخر: «ويعزى للحنابلة أنه عام بنفسه، وكلام القاضي هو عام بالشرع لا باللغة، الثالث: وبه قال أبو الخطاب من الحنابلة أنه إن وقع جوابا لسؤال: كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان فقال: أعتق كان عامّا، وإلا فلا، نحو قوله صلى الله عليه وسلم: «**مروا أبا بكر فليصل بالناس**»[2]، فلا يدخل فيه غير أبي بكر»[3].

«والحاصل في هذه القضية على ما يقتضيه الحق ويوجبه الإنصاف عدم التناول لغير المخاطب من حيث الصيغة، بل بالدليل الخارجي، وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال بأقضيته صلى الله عليه وسلم الخاصة بالواحد أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة، فكان هذا مع الأدلة الدالة على عموم الرسالة، وعلى استواء أفذاذ هذه الأمة في الأحكام مفيدا لإلحاق غير ذلك المخاطب به في ذلك الحكم عند الإطلاق، إلا أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك، فعرفت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص»[4].

وهذا هو الرأي الحق في هذه المسألة، وهذا للأدلة التالية:

1-قول الله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾ (**سبأ، 28**).

وجه الدلالة: أن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم تعم الناس، فما خاطب به واحدا يكون خطابا للناس كافة.

1-حسن بن العطار (1180-1250هـ)، شافعي من علماء الأزهر، ترجمته في: إسماعيل باشا: هدية العارفين، 104/6، كحالة: معجم المؤلفين، 587/1.

2-صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب حد المريض أن يشهد الجماعة، 169/1، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام..، 22/2.

3-حاشية العطار، 377/3.

4-الشوكاني: إرشاد الفحول، 325/1.

2-التنصيص على التخصيص دليل على أن الأصل هو التعميم، كما في قضية أبي بُرْدة رضي الله عنه.

والله سبحانه أعلم.

المطلب الخامس: الدلالة الخارجية في السياسة الشرعية:

الدلالة الخارجية في التخصيص والتعميم في السياسة الشرعية:

الدلالة الخارجية في القود بين الأصول والفروع: الأصل في القصاص أن يكون عاما في كل من قتل عمدا، فهذا حكم عام من قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يٰأُولِي ٱلأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (**البقرة، 179**)، ومن قوله تعالى ﴿**وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ**﴾ (**الإسراء، 33**)، ولكن هناك دلالات خارجية مستفادة من نص آخر وهو حديث «**لا يقاد الوالد بالولد**»[1].

وهذا اتفاق المذاهب الأربعة، كما جاءت آراؤهم في المسألة، فعند الشافعية «يقتل فرع بأصله قصاصا لا أصل بفرعه لخبر: **لا يقاد لابن من أبيه**[2]»[3]، وعند المالكية يسقط «القود بين الأب وابنه لما يعرف من تعطف الناس على أولادهم، ولما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا يقاد بالولد الوالد، وما عدا هؤلاء من الأقارب فهم كالأجانب، وأما الابن يقتل أباه عمدا فلا خلاف أنه يقاد منه ويقتل به»[4]، وكذلك مذهب الحنابلة[5] والحنفية[6].

الدلالة الخارجية في شهادة الصبيان: اختلف الفقهاء في شهادة الصبيان على قولين:

1-سنن الترمذي، 18/4، مسند احمد، 16/1، مصنف ابن أبي شيبة، 410/9.

2-سنن الترمذي، 18/4، مسند أحمد، 16/1، مصنف ابن أبي شيبة، 410/9.

3-زكريا الأنصاري: فتح الوهاب، 223/2.

4-ابن عبد البر: الكافي، 1097/2.

5-البهوتي: الروض المربع، 420/1.

6-البحر الرائق، 338/8، ابن مودود الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، 28/5.

القول الأول: لا تقبل شهادة الصبيان سواء في الأموال أو في القتل والجراح، وهو مذهب الجمهور من الحنفية والحنابلة والشافعية[1]، وبه أخذ ابن عباس، وهو قول أشهب من المالكية[2].

القول الثاني: تقبل شهادة الصبيان في القتل والجراح خاصة، وهو مذهب المالكية[3]، ورواية عن أحمد[4]، وبه قال عمر وعلي وابن الزبير ومعاوية وعمر بن عبد العزيز[5].

أدلة القول الأول:

1-استدلوا من القرآن بآيات الشهادة، قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**﴾، وقوله سبحانه: ﴿**مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ** ﴾ (**البقرة،282**).

وجه الدلالة: اشتراط الرضا عن الشاهد، «والصبي ممن لا يرضى»[6]، فلا تقبل شهادته.

2-الصبي لا يقبل إقراره فلا تقبل شهادته كالمجنون.

3-القياس على الشهادة في الأموال، فمن لا تقبل شهادته في المال لا تقبل في الجراح كالفاسق[7].

أدلة القول الثاني:

1-قول الله تعال: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**﴾ (**الأنفال،60**)، فإذا كان هذا واجبا فإنه سيفضي إلى اجتماع الصبيان وحمل السلاح للتدريب وسيصيب بعضهم بعضا، فلا يمكن أن يهدر ما يقع بينهم، ووجه الدلالة هنا الضرورة الشرعية وعظم حرمة الدماء[8].

2-القياس على شهادة النساء.

1-ابن قدامة : المغني، 28/12.

2-القرافي: الذخيرة، 210/10.

3-المصدر نفسه، 209/10.

4-ابن قدامة : المغني، 28/12.

5-القرافي: الذخيرة، 210/10.

6-ابن قدامة: المغني، 28/12.

7-المصدر نفسه.

8-القرافي: الذخيرة، 210/10.

3-واستدلوا بآثار الصحابة: فقد ثبت «عن مسروق قال: كنا عند علي فجاءه خمسة غلمة، فقالوا: إنا كنا نتغاط فغرق منا غلام، فشهد الثلاثة على الاثنين أنهما غرقاه، وشهد الاثنان على الثلاثة أنهم غرقوه، فجعل على الاثنين ثلاثة أخماس الدية، وجعل على الثلاثة خمسيها، وقضى بنحو هذا مسروق»[1]، وذكر ابن قدامة في من ذكر معاوية وابن الزبير، وإن كان مذهب الحنابلة رد شهادة الصبيان.

الرد على المانعين:

وقد أجاب القائلون بشهادة الصبيان في القتل والجراح عن أدلة الرافضين لها؛ بأن الآيات التي وردت في الشهادة ظواهرها عامة فلا يمنع من تقديم الدليل الخاص عليها، وقد ثبت هذا الدليل هنا[2]، ودلالة الخاص تقدم على دلالة العام إذا قام الدليل، وهو الضرورة الشرعية هنا، هنا، «فتدعو الضرورة لقبول شهادتهم على الشروط المعتبرة، والغالب على تلك الشروط الصدق وندرة الكذب، فتقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة هو دأب صاحب الشرع»[3].

ومن هذه الشروط أن يكون الصبيان ممن يعقل الشهادة بأن يكونوا مميزين، وأن يؤدوها قبل الافتراق، «لأن الافتراق يحتمل التعليم والتغيير، والصغير إذا خلي وسجيته الأولى لا يكاد يكذب»[4].

الترجيح:

الدلالة العامة للشهادة تقضي ألا تقبل شهادة الصبيان وهذا الأصل؛ ولكن ضرورة الدماء والجراح ضرورة قوية ومصلحتها أكبر فيخصص هذا الموضوع من ذلك العموم بالدلالة الخارجية المستفادة من هذه الضرورة، ويقضى بشهادة الصبيان بتلك الشروط التي تضمن في الغالب

1-ابن قدامة: المغني، 28/12.

2-القرافي: الذخيرة، 211/10.

3-المصدر نفسه، 210/10.

4-المصدر نفسه، 211/10.

صدق الشهادة، كما ذهب إليه المالكية، وهو مذهب عمر وعلي ومعاوية والزبير رضي الله عنهم، وعليه كثير من التابعين، والله سبحانه أعلم.

اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سد الذرائع والنظر في المآل:

المثال الأول: اجتهاد عمر رضي الله عنه في منع توزيع وتقسيم سواد العراق: فإنه نظر إلى مآلاتها، وحيث أن ذلك يفضي إلى حرمان الأجيال الآتية من أسباب الرزق فتركها للمسلمين عامة، ولم يقسمها فيملكها للفاتحين ويستأثروا بها على غيرهم، عن يزيد بن أبي حبيب كتب عمر إلى سعد حين افتتح العراق: «أما بعد: فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغنمهم وما أفاء الله عليهم، فإذا جاءك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك إلى العسكر من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بقي منه شيء»[1].

وعن زيد بن أسلم عن أبيه قال قال عمر رضي الله عنه: «**لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر**»[2].

«ووجه أخذه من الترجمة أن عمر في هذا الحديث أيضا قد صرح بما دل عليه هذا الأثر، إلا أنه عارض عنده حسن النظر لآخر المسلمين فيما يتعلق بالأرض خاصة، فوقفها على المسلمين، وضرب عليها الخراج الذي يجمع مصلحتهم، وتأول قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ**﴾.. الآية»[3].

1-يحيى بن آدم: الخراج، 119/1.

2-صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب أوقاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، 139/3.

3-ابن حجر: فتح الباري، 384/9.

وذكر ابن حجر تشاور عمر في هذه المسألة، قال: «وروى أبو عبيد في كتاب الأموال من طريق ابن إسحاق عن حارثة بن مُضرِّب[1] عن عمر: أنه أراد أن يقسم السواد، فشاور في ذلك، فقال له علي: دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم، ومن طريق عبد الله بن أبي قبيس أن عمر أراد قسمة الأرض فقال له معاذ: إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم يبتدرون فيصير إلى الرجل الواحد أو المرأة، ويأتي القوم يسدون من الإسلام مسدا فلا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم، فاقتضى رأي عمر تأخير قسمة الأرض، وضرب الخراج عليها للغانمين ولمن يجيء بعدهم»[2].

المثال الثاني: ودائما من اجتهادات الخليفة عمر رضي الله عنه وهو منع المسلمين من الزواج بالكتابيات سدا لذريعة حرمان المسلمات من الزواج.

فما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتهاده الدلالي واستنباطه المقاصدي هو تخصيص بدلالات المآل بالنظر إلى تلك الذرائع.

1-حارثة بن مُضَرِّب العبيدي، وهو بتشديد الراء المكسورة، أدرك النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عن عمر وعلي وغيرهما، وروى عنه أبو إسحاق السبيعي وغيره، وهو ثقة عند الأئمة مثل ابن معين، انظر: ابن حجر: الإصابة، 162/2.

2-ابن حجر: فتح الباري، 384/9.

المبحث الأول: مفهوم المطلق والمقيد ودلالاتهما

المطلب الأول: مفهوم المطلق:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للمطلق: طلق البلاد تركها، وطلق القوم تركهم، وأطلقت الأسير: خليته، وأطلق الناقة حل عقالها[1].

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للمطلق: ومن هذا المعنى أخذ الاصطلاح؛ فجاءت تعريفات الأصوليين للمطلق تفيد الشيوع والإرسال، قال الباجي: «اعلم أن اللفظ إذا كان شائعا في جنسه يسمى المطلق»[2].

وعرفه تاج الدين السبكي بقوله «المطلق الدال على الماهية بلا قيد»[3]، وعرفه ابن قدامة بقوله: «هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، وهي النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ (**المجادلة، 3**)، وقد يكون في سياق الخبر نحو: «**لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل**»[4]»[5].

إذن المطلق هو اللفظ الذي يدل معناه على ماهيته بشيوع، أي المعنى الشائع في جنسه، مثل: رجال، وهو نكرة إذا لم يدل دليل على تقييدها، لذلك عرفوه بأنه: «عبارة عن النكرة في سياق الإثبات»[6]، وهو تعريف الآمدي رحمه الله.

واحترز بلفظ نكرة عن أسماء المعارف واسم المعين والعام المستغرق، وأما سياق الإثبات ففيه الاحتراز من النكرة في سياق النفي، لأنها تعم ما هو من جنسها، ولذلك يمكن تعريف المطلق بما يلي:

1-لسان العرب، 10/226-227.

2-التلمساني: مفتاح الوصول، 383.

3-السبكي: جمع الجوامع، 53.

4-سنن أبي دود، 2/191، سنن الترمذي، 3/407، سنن ابن ماجة، 3/77.

5-الشنقيطي: المذكرة، 409-410.

6-الآمدي: الإحكام، 3/5.

«هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه»[1]، كذا عرفه الآمدي، وقريب منه تعريف ابن الحاجب.

اللفظ جنس يشمل المطلق وغير المطلق، الدال له معنى وهو احتراز عن اللفظ المهمل.

ومن جهة أخرى فإن المعنى الشائع هو توسع ذلك المعنى في أفراد الجنس الوارد به اللفظ، وهو يوافق تعريف المطلق بما يلي: «المطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي نحو رجل»[2]، إذن كل لفظ شائع معناه في جنسه هو المطلق.

التعريف المختار:

أختار تعريف ابن الحاجب وهو: «المطلق ما دل على شائع في جنسه»[3]، وهذا لاختصاره ووضوحه.

أمثلة: قول الله تعالى ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ**﴾ (**التوبة، 103**)، فلفظ صدقة مطلق لأنه معنى شائع في جنس الأموال وورد نكرة في سياق الأمر، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: «**في سائمة الغنم زكاة في كل أربعين شاة شاة**»[4]، فزكاة لفظ مطلق لم يضف إليه وصف آخر، وكذا شاة لفظ نكرة مجرد من غير زيادة فدل على معنى مطلق.

المطلب الثاني: مفهوم المقيد:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للقيد:

القيد لغة الشيء الذي يمنع من الحركة، قال امرؤ القيس[5]:

وقد أغتدي والطير في وكناتها   بمنجرد قيد الأوابد هيكل

1-الآمدي: الإحكام، 205/2.

2-القرافي: الذخيرة، 60/1.

3-السبكي: رفع الحاجب، 366/3.

4-سنن أبي داود، 6/2، سنن الترمذي، 17/3، الموطأ، 257/1.

5-الزوزني: شرح المعلقات السبع، 63.

«قيد الأوابد: معناه أنه يلحق الوحش لجودته ويمنعه من الفوات بسرعته، فكأنها مقيدة له لا تعدو»[1]، وفي الحديث: «**الإيمان قيد الفتك**»[2]، «معناه أن الإيمان يمنع عن الفتك بالمؤمن كما يمنع ذا العيث عن الفساد قيده الذي قيد به»[3].

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للمقيد:

يطلق المقيد ويراد به معنيان:

الأول: «ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين»[4]، نحو زيد وعمر، هذا الكتاب.

الثاني: هو اللفظ الدال على صفة زائدة للمطلق[5]، نحو: دينار جزائري، وحكم شرعي، فإن دينار لفظ مطلق وبإضافة جزائري قيد مدلوله فصار لا يتناول إلا ما يصدق على المقيد فقط وهو الدينار الجزائري، إذن المقيد هو وصف يضاف إلى المطلق فيضيف له معنى زائدا، لذلك عرفه القرافي بقوله: «والمقيد هو اللفظ الذي أضيف إلى مسماه معنى زائد عليها نحو: رجل صالح»[6].

وعرفه ابن قدامة بأنه «المتناول لمعين أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه»[7].

مثل: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾ (**النساء، 92**)، ، ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾ (**المجادلة، 4**)، ، حيث قيد الرقبة بالإيمان وقيد الصيام بالتتابع.

1-لسان العرب: 372/3.

2-سنن أبي داود، 43/3، مسند أحمد، 166/1.

3-لسان العرب: 372/3.

4-الآمدي: الإحكام، 6/3.

5-المصدر نفسه.

6-القرافي: الذخيرة، 100/1.

7-الشنقيطي: المذكرة، 410.

مثال آخر: لفظ بقرة مطلق في قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً**﴾ (**البقرة، 67**)، ثم أضاف وصفا فصارت مقيدة: ﴿**إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ**﴾..، ثم قيدت بقيد آخر: ﴿**إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا**﴾.

المطلب الثالث: العلاقة بين المطلق والمقيد:

الإطلاق والتقييد أمران نسبيان ووصفان اعتباريان «فقد يكون المقيد مطلقا بالنسبة إلى قيد آخر»[1]، ومثاله الرقبة المملوكة مقيدة بالملك وهي مطلقة باعتبار الإيمان، «وقد يكون المطلق مقيدا كالرقبة مطلقة وهي مقيدة بالرق»[2]، وضابط ذلك «أن كل حقيقة إن اعتبرت من حيث هي هي فهي مطلقة، وإن اعتبرت مضافة إلى غيرها فهي مقيدة»[3]، إذن التقييد إضافة شيء للماهية وهو وصف زائد.

والمقصود من هذا الفرع هو بيان حالات التعارض بين المطلق والمقيد، والتي هي من مشكلات الأحكام، هل يقدم المطلق أو المقيد أو يبنى المطلق على المقيد كما مضى في بيان أحكام ا لعام مع الخاص؟.

وأما إذا لم يكن تعارض بينهما فلا إشكال حينئذ،؛ لأن المطلق يبقى مطلقا في موضوعه، والمقيد يبقى مقيدا أيضا في موضوعه، ولكنه في هذه الحالة يعتبر مطلقا كذلك، لأن الأمر نسبي بينهما، ولنا الأحوال الأربعة في علاقة المطلق والمقيد كما يلي[4]:

الفرع الأول: الاتفاق سببا وحكما:

مثال: «**في كل أربعين شاة شاة**»[5]، وحديث «**في سائمة الغنم زكاة**»[6].

1-القرافي: الذخيرة، 100/1.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه.

5-سنن أبي داود، 6/2، سنن الترمذي، 17/3، الموطأ، 257/1.

6-سنن أبي داود، 6/2، الموطأ، 257/1.

في الحديث الأول ذكر شاة على أنها هي زكاة الأربعين وهي مطلقة من أي وصف، فتفيد أن الزكاة واجبة على الإطلاق في كل الغنم بلا استثناء، والحديث الثاني أضاف وصفا وهو السوم؛ فأفاد تقييد الزكاة بالسائمة دون المعلوفة، وهنا اتحد الحكم وهو في كليهما وجوب إخراج الزكاة، واتحد السبب وهو تحقق النصاب في كل منهما.

قال القرافي رحمه الله: «فالأول لا يحمل فيه المطلق على المقيد على الخلاف في دلالة المفهوم، وهو حجة عند مالك رحمه الله»[1].

ويعني بالأول هذا القسم: متفق الحكم والسبب، فمن يأخذ بمفهوم المخالفة يحمل المطلق على المقيد، وفي هذا الموضع: «وجب حمل المطلق على المقيد خلافا لأبي حنيفة»[2].

مثل قوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلْدَّمُ**﴾ (**المائدة، 3**)، مع قوله: ﴿**أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً**﴾ (**الأنعام، 145**)، وهذا المثال قد يشكل لأننا عرفنا المطلق بأنه نكرة، ولكن لا بد من تذكر أن العام مطلق في الأحوال، فهنا الميتة من الدم مطلق في أحواله قليله وكثيره، مسفوحه ومحبوسه.

وفي هذه الصورة قال ابن الحاجب: «حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا سواء أتقدم أو تأخر، وقيل نسخ إن تأخر المقيد، فهنا مقامان: حمل المطلق على المقيد، وأنه بيان لا نسخ»، وقال السبكي في الشرح: «لنا على الحمل أنه جمع بينهما فإن العمل بالمقيد عمل بالمطلق، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد، لإمكان حصوله في ضمن غير ذلك المقيد، وأيضا فإنه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة بيقين سواء أكان مكلفا بالمقيد أم بالمطلق، بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفا بالمقيد، فلا يكون آتيا بما كلف به عند إتيانه بما عدا المقيد من صور الإطلاق»[3].

1-القرافي: الذخيرة، 10/1.

2-الشنقيطي: المذكرة، 411.

3-السبكي: رفع الحاجب، 370/3.

الفرع الثاني: الاختلاف حكما وسببا:

وهي أن يختلف سبب المطلق عن سبب المقيد كما يختلف حكم الأول عن الآخر، ومثاله: قوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ**﴾ (**الطلاق، 2**)، وقوله تعالى: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا**﴾ (**المجادلة، 3**)، ففي الآية الثانية هناك مطلق وهو لفظ رقبة، وسببه الظهار وحكمه كفارة بالعتق، وفي الآية الأولى هناك لفظ مقيد وهو ذوي العدل، أي تقييد الشهادة بالعدالة، والسبب هو البيع، والحكم هو الإشهاد، فاختلف السبب واختلف الحكم، فصار كل لفظ له موضوع ولا تعارض بين اللفظين، فيعمل بالمقيد في موضعه، ويعمل بالمطلق في موضعه.

وقال القرافي في هذه الصورة: «لا يحمل فيه إجماعا»[1].

الفرع الثالث: اتحاد الحكم واختلاف السبب:

وهي أن يتفق المطلق والمقيد في الحكم ولكن يختلفان في السبب، فللمطلق سببه، وللمقيد سببه، مثل: كفارة القتل الخطأ ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾ (**النساء، 92**)، وفي الظهار ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ (**المجادلة، 3**)، من قبل أن يتماسا، فالحكم متفق وهو الكفارة بعتق رقبة، ولكن اختلف سبب المطلق عن سبب المقيد، والجمهور هنا على حمل المطلق على المقيد كبناءِ العام على الخاص، وعزاه ابن قدامة للمالكية وبعض الشافعية وهو اختيار القاضي، وخالف في ذلك جل الحنفية وبعض الشافعية وأبي إسحاق بن شاقلاّ، وكذلك نقل عن أحمد ما يدل على أنه لا يحمل عليه.

وأرى والله تعالى أعلم أن اختلاف السبب يجعل الحكمين مختلفين ليس في الإطلاق والتقييد فحسب، بل هما مختلفان بسبب اختلاف أصل الحكم أو علة الحكم، ولذلك يكون كل حكم وحدة منفردة ولا يحمل المطلق على المقيد.

1-القرافي: الذخيرة، 100/1، انظر: الشنقيطي: المذكرة، 412، السبكي: رفع الحاجب، 368/3، الآمدي: الإحكام، 6/3.

وقال القرافي في هذه الصورة: «لا يحمل فيه المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا وعند الحنفية، خلافا لأكثر الشافعية، لأن الأصل في اختلاف الأسباب اختلاف الأحكام، فيقتضي أحدهما التقييد والآخر الإطلاق»[1].

ونقل أصحاب الشافعي عنه تنزيل المطلق على المقيد في هذه الصورة، ثم اختلفوا في تفسيره: فمنهم من سوغ التقييد مطلقا من غير حاجة إلى دليل آخر، ومنهم من حمله على شرط وجود علة جامعة مقتضية للإلحاق وإلا فلا، وهو الأظهر من مذهبه[2].

وخالف الحنفية في هذا؛ حيث منعوا من ذلك مطلقا[3].

أدلة القائلين بالتقييد من غير دليل:

دليلهم هو صفة كلام الله تعالى أنه متحد لا يختلف ولا يتناقض في ذاته ولا يتعدد، فإذا نص على اشتراط الإيمان في كفارة القتل كان ذلك تنصيصا على اشتراطه في كفارة الظهار وغيرها، ولهذا حمل قوله تعالى ﴿**وَالذَّاكِرَاتِ**﴾ على قوله في أول الآية ﴿**وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيراً**﴾ (**الأحزاب، 35**)، من غير حاجة إلى دليل آخر[4].

وانتقد الآمدي رحمه الله ذلك فإن كلام الله تعالى عنده إما أن يراد به المعنى القائم بالنفس أو العبارات الدالة عليه؛ ففي الحالة الأولى لا يكون اتحاد كلام الله في النفس سببا لاتحاده في تعلقاته بأحد المختلفين كالإطلاق والتعيين[5]، وفي الحالة الثانية العبارة الدالة متعددة غير متحدة، «ولا يلزم من دلالتها على بعض الأشياء المختلفة الدلالة على غيره، وإلا لزم من ذلك المحال الذي قدمنا لزومه في الكلام النفساني»[6].

1-القرافي: الذخيرة، 101/1.

2-الآمدي: الإحكام، 8/3.

3-المصدر نفسه.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه، 9/3.

6-المصدر نفسه.

وأما ﴿وَالذَّاكِرَاتِ﴾ فإنها معطوفة على ﴿وَٱلذَّاكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيراً﴾، فوجب إلحاقها بحكم المعطوف عليه.

ثم اختار الآمدي التقييد إذا كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد مؤثرا، ولا يكون كذلك إلا إذا كان ثابتا بالنص أو بالإجماع، وأما الوصف المستنبط من الحكم المقيد فلا أثر له ولا يقيد به[1].

دليل المانعين من التقييد:

«وأما حجة أصحاب أبي حنيفة فإنهم قالوا: إذا امتنع التقييد من غير دليل لما سبق فلا بد من دليل، ولا نص من كتاب أو سنة يدل على ذلك، والقياس يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الخروج عن العهدة بأي شيء كان، مما هو داخل تحت اللفظ المطلق كما سبق تقريره، فيكون نسخا ونسخ النص لا يكون بالقياس»[2].

ورد الآمدي على ذلك: «لا نسلم أنه يلزم من القياس نسخ النص المطلق، بل تقييده ببعض مسمياته، وذلك لا يزيد على تخصيص العام بالقياس عندكم، فكذلك التقييد»[3].

الفرع الرابع: الاختلاف حكما والاتحاد سببا:

ومثاله اتحاد الوضوء والتيمم في السبب وهو الحدث، واختلاف الحكم فيهما، ففي المطلق الحكم هو وجوب التيمم، وفي المقيد الوضوء، والجمهور في هذه الصورة لا يبني المطلق على المقيد، ويعمل بكل في موضعه، لاختلاف حكم كل واحد منهما عن الآخر[4].

«والرابع فيه خلاف فإن قيد بقيدين مختلفين في موضعين حمل على الأقيس منهما عند الإمام فخر الدين، ويبقى على إطلاقه عند الحنفية ومتقدمي الشافعية»[5].

1-الآمدي: الإحكام، 10/3.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

4-السبكي: رفع الحاجب، 368/3، الآمدي: الإحكام، 6/3.

5-القرافي: الذخيرة، 100/1.

وبعض العلماء يقول بحمل المطلق على المقيد هنا كما قبلها[1]، ومن أمثلته صوم الظهار وعتقه وردا مقيدين من قبل أن يتماسا، وورد الإطعام مطلقا، «فيقيد بكونه قبل المسيس حملا للمطلق على المقيد لاتحاد السبب»[2]، ومثل اللخمي[3] بمثال آخر وهو: ورود الإطعام في كفارة اليمين مقيدا بالأوسط من أوسط ما يطعمون: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ**﴾ (**المائدة، 89**)، ووردت الكسوة مطلقة، فتحمل الكسوة على أوسط ما يكسون حملا للمطلق على المقيد.

وفي هذا المثال نموذج جلي لتقييد النص بالعرف، إذ يقيد الإطعام بأوسط ما عند الناس وهو عرفهم في طعامهم، وكذلك تقيد الكسوة بعرفهم في لباسهم، والله سبحانه أعلم.

ورود قيدين معا: هنا الاتحاد حكما والاختلاف سببا:

ينظر في القيدين فأيهما أقرب للمطلق حمل عليه عند بعض العلماء، وإن لم يكن أي منهما أقرب لم يحمل اتفاقا.

مثاله: ورد صوم كفارة اليمين مطلقا عن التتابع، وورد صوم كفارة الظهار مقيدا بالتتابع، وورد صوم التمتع مقيدا بالتفريق ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ**﴾ (**البقرة، 196**)، فينظر في صيام كفارة اليمين إلى أي النوعين أقرب، فنجد أن صوم الظهار أقرب إلى صوم اليمين لأن كلا منهما كفارة، فيحمل على القيد الوارد في صوم الظهار وهو التتابع، وأورد القرافي من أحكام قضاء الصوم قال: «قطع التتابع فيما يشترط فيه إن أفطر فيه لغير عذر يمكنه دفعه كالسفر، فأما ما لا يمكنه من سهو أو مرض أو عدة أو

1-الشنقيطي: المذكرة، 412.

2-المصدر نفسه.

3-علي بن محمد أبو الحسن اللخمي الربعي (ت478هـ)، من القيروان ونزل سفاقص، أخذ العلم عن ابن المحرز، وتفقه عليه أبو عبد الله المازري وأبو علي الكلاعي وأبو الفضل النحوي، له تعليق كبير على المدونة سماه: التبصرة، ترجمته عند: ابن فرحون: الديباج، 298، الزركلي: الأعلام، 328/4.

حيض فلا»[1]، إذن للتتابع أحكام خاصة تلحقه، فمن الضروري التفريق بين ما يشترط فيه التتابع وما لا يشترط فيه.

المطلب الرابع: دلالات المطلق والمقيد:

لا بد هنا من التنبيه إلى قاعدة العام مع المخصصات، فإنه كما يجب البحث عن المخصصات قبل العمل بالعام اجتهادا وتحريا، فكذلك هنا لا بد من البحث عن المقيدات قبل العمل بالمطلق[2]، وذلك باستفراغ الوسع في الاجتهاد، فإذا لم نجد مقيدا حكمنا حينئذ بأن المطلق باق على إطلاقه.

وتكون دلالات الإطلاق موافقة للألفاظ في إطلاقها فلا حصر لها فأبدأ أولا بعرضها، ثم بعد ذلك أورد دلالات التقييد من خلال أسباب التقييد من صفة وشرط وعلة، إلى تمام المقيدات الثابتة عند الأصوليين والفقهاء.

الفرع الأول: دلالات الإطلاق:

وهي دلالات الألفاظ التي وردت مجردة عن أي وصف زائد يقيدها، وهي مبثوثة في أحكام الفقه وأبوابه المختلفة، والأصل في الألفاظ الإطلاق حتى يرد المقيد، ولكن نظرا لكون أغلب المطلقات مقيدة يجب البحث عن المقيدات قبل الحكم على المطلق، وذلك لأن المجتهد يجب عليه بذل الجهد وتقصي موارد الأحكام، فلا يحكم بالمطلق حتى يستفرغ البحث، ولا يجد هناك مقيدا يحمل عليه المطلق، فحينئذ يكون الحكم للمطلق، وهذه أمثلة:

1-مطلق الرضاع عند من يقول به وهم المالكية والحنفية.

2-المهر مطلق عند جماهير العلماء، ولا قيد له، وما يذكر من تقييده بكونه ذا قيمة لا معنى له، لأنه إذا كان شيئا تافها أخرجه عن مسمى المهر، فلا يعد هذا قيدا بالمعنى الاصطلاحي.

3-الربا محرم من غير تقييد في الأصناف الستة، لأن مفسدته مطلقة.

1-القرافي: الذخيرة، 527/2.

2-الآمدي: الإحكام، 6/3.

4-الزنا محرم من غير قيد، لأن مفسدته مطلقة كذلك.

5-السرقة: محرمة من غير قيد، فتحريمها مطلق.

الفرع الثاني: دلالات التقييد:

أولا: دلالة التقييد بالصفة:

ومعنى التقييد بالصفة أن يرد مطلق، ثم ترد صفة ما تفيد تقييده بدلالتها، وهناك أمثلة كثيرة لهذه الدلالة، لأن الأوصاف لها آثارها في الأحكام.

مثال: الجمع بين الظهرين والعشاءين :

هل الجمع بين الظهرين والعشاءين مطلق أو مقيد بأسباب وأوصاف؟.

إنه «يباح له الجمع بين الظهرين أو العشاءين وقت إحداهما ولمريض، ونحوه يلحقه بتركه مشقة، وبين العشاءين فقط لمطر ونحوه يبل الثوب وتوجد معه مشقة، ولوحل وريح شديدة باردة، لا باردة فقط إلا بليلة مظلمة، والأفضل فعل الأرفق من تقديم أو تأخير، وكره فعله في بيته ونحوه بلا ضرورة»[1]، إن تقييد الجمع بأسبابه السفر والمطر والخوف معروف بأدلته، ولكن إطلاقه من غير عذر فيه نظر، وقد مال القرافي إلى جوازه كما يبدو من قوله: «ويعضده حديث ابن عباس: **جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين من غير خوف ولا سفر**[2]، ويروى **من غير خوف ولا مطر**، قال ابن عباس: **أراد ألا يحرج أمته**»[3].

الترجيح: يدل تفسير ابن عباس في قوله: أراد ألا يحرج أمته على أن الجمع مقيد بما فيه هذا المعنى فلا يكون إلا بسبب.

صفة الرضاع الذي تنشأ عنه الحرمة:

فذهب أقوام إلى المطلق وأن وصف الرضاع وجد مطلقا وليس له تقييد، وهو قوله تعالى: **﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَاعَةِ﴾ (النساء، 23)**، فهذا إطلاق تفيد

1-محمد بن بلبان: أخصر المختصرات، 125-126.

2-صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، 151/2.

3-القرافي: الذخيرة، 375/2.

دلالته في إنشاء المحرمية بمجرد الرضاعة من غير تقييد بسن أو عدد أو إشباع، وهو ما اختلف فيه كثيرا، وممن ذهب إلى هذا الرأي طاوس بن كيسان.

ومنهم من قيد بوصف التقام الطفل ثدي المرضع بفمه، واعتبر الالتقام هو صفة الرضاع شرعا وهي المحرمة، فأما بغير التقام مثل أن يحلب ثم يناوله بإناء فليس له صفة التحريم، وهو مذهب ابن حزم.

والصحيح في مذهب الحنابلة خمس رضعات يحرمن، وهو مروي عن عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس وهو قول الشافعي[1]، وعن أحمد رواية أخرى: قليل الرضاع وكثيره يحرم، وهو مروي عن علي وابن عباس، وهو قول ابن المسيب[2] والحسن ومكحول[3] والزهري وقتادة ومالك والأوزاعي والثوري والليث وأصحاب الرأي[4].

ودليلهم مطلق قوله تعالى: ﴿**وَأُمَّهَاتُكُمْ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ**﴾ (**النساء، 23**)، ، وحديث «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[5].

ثانيا: دلالة التقييد بالشرط:

ومعناها أن يرد لفظ يفيد دلالة الإطلاق لكن يرد شرط يقيده.

1-ابن قدامة: المغني، 137/8.

2-سعيد بن المسيب بن أبي وهب أبو محمد القرشي (ت94هـ)، أحد الفقهاء السبعة، روى عن عثمان وعلي وزيد بن ثابت وكثير من الصحابة، وروى عنه طوائف منهم إدريس بن صبيح وعثمان بن حكيم وعطاء الخراساني وعمرو بن دينار وميمون ين مهران، جمع بين الفقه والحديث والزهد والعبادة، وكان عالما بالفتوى وبما قضى به الرسول صلى الله عليه وسلم وما قضى به عمر وعثمان، وكان يفتي والصحابة أحياء، ترجمته عند: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 375/2، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 217/4.

3-مكحول بن أبي مسلم شهراب بن شاذل بن سند أبو عبد الله وقيل أبو مسلم الدمشقي (ت112هـ)، مولى امرأة هذلية، وكان لسعيد بن العاص فوهبه لامرأة هذلية فأعتقته، وهو من سبي كابل، وهو من التابعين أقران الزهري، سمع من واثلة بن الأسقع وأنس وأبي هند، طلب العلم وطاف البلاد وحاز الحديث والفقه والعلم الغزير، ترجمته عند: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 280/5، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 155/5.

4-ابن قدامة: المغني، 137/8.

5-صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض..، 222/3، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب تحريم الرضاعة من ماء الفحل، 164/4.

المثال الأول: الأمر بغسل اليدين بعد الاستيقاظ من النوم قبل وضعهما في الإناء:

وهو مثال يصلح كذلك للدلالة على التقييد بالعلة لأنها مذكورة في الحديث، والذي جاء فيه «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده**»[1]، فهنا الإطلاق في غسل اليدين قيده الشرط وهو الاستيقاظ من النوم، وبين العلة كذلك، واختلف فيه على مذاهب، فالجمهور ومنهم الشافعي على إطلاق الاستيقاظ من نوم الليل أو نوم النهار، وقيده الإمام أحمد بنوم الليل، لدلالة لفظة باتت على ذلك[2]، وعلل الدهلوي رحمه الله هذا الأمر فقال: «أقول أن معناه بعد العهد بالتطهر والغفلة عنهما مليا مظنة لوصول النجاسة والأوساخ إليهما، مما يكون إدخال الماء معه تنجيسا له أو تكديرا وشناعة، وهو علة النهي عن النفخ في الشراب»[3]، وهو من الوقاية الصحية العالية التي جاءت بها السنة النبوية الشريفة.

المثال الثاني: تقييد الحكم في الإصلاح بين الزوجين:

فقد جاء ذكر ابتعاث حكم من أهل الزوج وحكم من أهل الزوجة، فهذا تقييد أول، ولكن أريد هنا الحديث عن التقييد الثاني في قوله تعالى: ﴿**إِن يُرِيدَآ إِصْلاَحاً يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ**﴾ (**النساء، 35**)، فاختلف الفقهاء في تقييد حكم الحكمين هل يكون في الجمع والتفريق أو يكون في الجمع فقط بناء على التقييد الوارد في الآية إن يريدا إصلاحا، فالإمام مالك رحمه الله بلغه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن إليهما الفرقة بينهما والاجتماع، وقال مالك: «وذلك أحسن ما سمعت من أهل العلم أن الحكمين يجوز قولهما بين الرجل وامرأته في الفرقة والاجتماع»[4]، وروى ابن عبد البر كذلك: «عن ابن عباس قال: بعثت أنا ومعاوية حكمين فقيل لنا: إن رأيتما أن تجمعا جمعتما، وإن رأيتما أن تفرقا فرقتما... قال

1-صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترا، 52/1.

2-ابن حجر: فتح الباري، 263/1.

3-الدهلوي: حجة الله البالغة، 297.

4-ابن عبد البر: الاستذكار، 182/6.

معمر: وبلغني أن الذي بعثهما عثمان بن عفان»[1]، وذهب مالك إلى أن حكم الحكمين يجوز في الفرقة والاجتماع ولا يحتاج إلى توكيل أي من الزوجين ولا الإذن منهما، وإليه ذهب الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير وإسحاق[2]، وإليه ذهب الأوزاعي وابن المنذر[3]، وذهب أبو حنيفة والشافعي وأصحابهما إلى القول أن ليس للحكمين الفرقة إلا بالتوكيل من الزوج، وهو قول عطاء والحسن[4]، وهو رواية عن أحمد، والرواية الأخرى «أنهما حاكمان ولهما أن يفعلا ما يريان من جمع وتفريق بعوض وغير عوض، ولا يحتاجان إلى توكيل الزوجين ولا رضاهما»[5].

المثال الثالث: صلاة الخوف مقيدة بالخوف والسفر:

وهذا عند مالك كما حكي عنه، وهو قول عبد الملك بن الماجشون[6]، ودليله يمكن أن يؤخذ من الآية «ويحتج له بحمل آية القصر على صلاة الخوف، وقد شرط لها شرطان: السفر والخوف»[7].

وكذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم إنما يصلي صلاة الخوف في أسفاره ولم يصلها حضرا، ولما حوصر عام الخندق في المدينة لم يصلها[8]، وأجيب عن ذلك أنها شرعت بعد غزوة الأحزاب في السنة السابعة في غزوة ذات الرقاع وهناك صلاها، وأنه غزا ست مرار قبل تشريع صلاة الخوف.

1-ابن عبد البر: الاستذكار، 183/6.

2-المصدر نفسه، 184/6.

3-ابن قدامة: المغني، 244/7.

4-ابن عبد البر: الاستذكار، 184/6.

5-ابن قدامة: المغني، 243/7-244.

6-ابن رجب: فتح الباري، 16/6.

7-المصدر نفسه، 17/6.

8-صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت، 154/1، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، 113/2.

وذهب الحنابلة والشافعية إلى أنه لو صلى صلاة الخوف من غير خوف بطلت صلاة المأمومين، وأما الإمام عند الحنابلة ففي صحة صلاته وجهان[1].

ثالثا: دلالة التقييد بالعلة:

المثال: منع آكل الثوم والبصل من دخول المسجد:

وذلك في حديث «**من أكل من هذه الشجرة فلا يقرب مساجدنا يؤذينا بريح الثوم**»[2]، وفي الحديث دلالة على إباحة أكل الثوم والبصل، قال ابن عبد البر: «وفي هذا الحديث من الفقه إباحة الثوم لسائر الناس، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما امتنع من أكل الثوم والبصل لعلة موجودة في غيره، فصار ذلك خصوصا، وفي حديث أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم: من أكله فلا يقرب هذا المسجد، لأن قوله: من أكل من هذه الشجرة دليل على إباحة أكلها، لا على تحريمها كما زعم بعض أهل الظاهر الذين يوجبون إتيان الجماعة فرضا، ويمنعون من أكل الثوم والبصل، ومن أكله لا يدخل المسجد لصلاة، وفي ذلك دليل على أن شهود الجماعة ليس بفرض»[3].

إذن قيد النص المنع من دخول المسجد بأكل الثوم والبصل، «وفي حديث عمر أيضا ما يدل أن كل ما يتأذى به كالمجذوم وغيره يبعد عن المسجد»[4].

وهذا القيد يفيد أن من أكل البصل والثوم ثم غسل فمه بما يزيل أثرهما ورائحتهما فإن النهي يزول حينئذ، لأن التقييد أفادته دلالة العلة، والله سبحانه أعلم.

رابعا: دلالة التقييد بالغاية: ومثاله حكم وطء الحائض بعد طهرها هل يشترط له الغسل أو لا يشترط لقول الله تعالى ﴿**وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ**

1-ابن رجب: فتح الباري، 18/6.

2-صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب ما جاء في الثوم النيء والبصل والكراث، 161/1، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أكل ثوما أو..، 79/2، واللفظ للبخاري.

3-ابن عبد البر: الاستذكار، 118/1.

4-المصدر نفسه.

ٱللَّهُ﴾ (**البقرة، 222**)، فاتفقوا على العمل بدلالة الغاية التي أفادها قوله تعالى **﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾** ولكن اختلفوا في شرط الاغتسال.

فمذهب الحنابلة على أنه يشترط لحل الوطء شرطان انقطاع الدم والغسل، «إذ الغاية تدخل في المغيا لكونها بحرف حتى، لأنه قبل الانقطاع النهي والقربان مطلق فلا يباح بحال، وبعده يزول التحريم المطلق، وتصير إباحة وطئها موقوفة على الغسل»[1].

«وذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى التفصيل فقالوا: إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندهم جاز قربانها قبل الاغتسال أي مع غسل المحل خاصة، وإن انقطع الدم لعادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضى عليها وقت الصلاة، وإن انقطع لأقل من عادتها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصلي احتياطا، ولا يقربها زوجها حتى تكمل مدة عادتها»[2].

وذهب الجمهور منهم مالك والشافعي إلى القول بأن التطهر هو غسل الجنابة، «وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطا، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمات، والمظنون بالمسلمات يومئذ أنهن كن لا يتريثن في الغسل الذي يبيح لهن الصلاة»[3]، وشذ مجاهد وطاوس وعكرمة[4] فرأوا أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أي مع الاستنجاء بالماء[5].

الترجيح: يترجح رأي الذين قالوا بالغسل كغسل الجنابة، لقول الله تعالى: **﴿إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾** (**البقرة، 222**)، والتطهر تفعّل من الطهارة باستعمال الماء، كقوله تعالى: **﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾** (**المائدة، 6**)، والله سبحانه أعلم.

خامسا: دلالة التقييد باللقب:

1-البهوتي: كشاف القناع، 199/1-200.

2-تفسير ابن عاشور، 350/2.

3-المصدر نفسه.

4-عكرمة مولى ابن عباس وكنيته أبو عبد الله، روى عنه وعن أبي هريرة رضي الله عنه، وكان كثير العلم بحرا من بحاره، ترجمته عند: الرازي: الجرح والتعديل، 9/7، ابن سعد: الطبقات الكبرى، 219/5.

5-تفسير ابن عاشور، 350/2.

تعريف مفهوم اللقب: «هو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عند تعليقه بجامد»[1].

«وصورته أن يعلن الحكم إما باسم جنس كالتخصيص على الأشياء الستة بتحريم الربا، أو باسم علم كقول القائل: زيد قائم أو قام»[2]، ومثاله من ذهب إلى تقييد صلاة الخوف بوجود شخص الرسول صلى الله عليه وسلم فقط، فلا تجوز بعده، وذهب إلى هذا الحسن بن زياد[3]، ولكن يرد عليه إجماع الصحابة على فعلها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولا بد من التنبيه إلى أن دلالة التقييد باللقب لا يعمل بها إلا ما كان من شذوذ، والدقاق[4] هو المعروف بالقول بمفهوم اللقب ولكن نظره في هذه المسألة غير صحيح، وسيأتي ذلك في مفهوم المخالفة إن شاء الله.

سادسا: دلالة التقييد بالعدد:

المثال: عدد مرات الوضوء:

قال الشافعي رحمه الله: «فكان ظاهر قول الله ﴿**فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾ (**المائدة، 6**)، أقل ما وقع عليه اسم الغسل وذلك مرة واحتمل أكثر، فسن رسول الله الوضوء مرة فوافق ذلك ظاهر القرآن، وذلك أقل ما يقع عليه اسم الغسل واحتمل أكثر، وسنه مرتين وثلاثا، فلما سنه مرة استدللنا على أنه لو كانت مرة لا تجزئ لم يتوضأ مرة ويصلي، وأن ما جاوز مرة اختيار لا فرض في الوضوء لا يجزئ أقل منه»[5].

1-محمد أمين: تيسير التحرير، 101/1.

2-تفسير ابن عاشور، 119/1.

3-علاء الدين السمرقندي: تحفة الفقهاء، 177/1.

4-هو محمد بن محمد بن جعفر أبو بكر الدقاق البغدادي (306-392هـ)، فقيه وأصولي، كان يناظر عن المذهب الشافعي، ومن اختياراته القول بمفهوم اللقب، ولي القضاء ببغداد، من مصنفاته: كتاب في الأصول على مذهب الشافعي، ترجمته عند: الخطيب: تاريخ بغداد، 229/3، كحالة: معجم المؤلفين، 634/3.

5-الشافعي: الرسالة، 164.

وهذا تفسير فقهي وتحليل دلالي لدلالات العدد في هذه المسألة وأفادت معنى التقييد، فالأقل أبان عن الواجب وهو المرة، وما زاد أبان عن الجائز الفاضل والأفضل وهو المرتان والثلاث، وهذا يناسب أحوال الناس كلهم، فمن كان في غاية الصحة والعافية والنشاط يكمل الوضوء على أحسن الوجوه، ويكون له الأجر التام والفضل الكامل، ومن كان به حرج أو مرض أو شغل أو قلة ماء أو غيرها من الأسباب التي يكون في الوضوء معها نوع مشقة أو حرج فهنا جاز له التنزل دون درجة الأفضل والأكمل، وأخذ في ذلك بالجائز المشروع رحمة من الله الواسع الحكمة والعلم، والله سبحانه أعلم.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد الدلالي في المطلق والمقيد

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في المطلق والمقيد:

وأعني بها أن يفسر المطلق والمقيد تفسيرا مقاصديا، ويكون له الحكم المناسب وفق ما تمليه مقاصد الشريعة وذلك من النص نفسه، وتؤثر الدلالة المقاصدية في المطلق والمقيد في أحوال مختلفة:

1-الإبقاء على المطلق دون تقييد.

2-تقييد المطلق بما يرد عليه من المقيدات.

3-منع الإطلاق أي المطلق الذي يراد به التقييد.

4-منع التقييد بأن يرد المقيد لكن يعطله مانع.

المثال: القنوت في الصلاة:

هل القنوت مطلق في أي صلاة وفي أي حال، أو أنه مقيد بصلاة معينة كالفجر أو المغرب أو العشاء أو مقيد ببعض الأحوال، وقد اختلف الفقهاء في المسألة على أقوال منها أنه سنة راتبة كما عند المالكية، ويكون في الفجر لحديث البراء بن عازب رضي الله عنه **أن**

رسول الله كان يقنت في الصبح والمغرب[1]، وفي رواية **كان يقنت في الفجر**[2]، وهو قول الشافعي أيضا.

والقول الثاني أنه يفعل عند الحاجة، كما ثبت عن أنس رضي الله عنه قال: **قنت النبي صلى الله عليه وسلم شهرا يدعو في صلاة الصبح على رِعْل وذَكْوان وعُصَية عصت الله ورسوله**[3]، وفي حديث أنس رضي الله عنه «**أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا على قوم**»[4]، وهو قول أحمد وأبي حنيفة، ويكون عندهم في الوتر.

الترجيح:

يجمع بين المطلق والمقيد للأسباب التالية:

1-ثبوت قنوت الفجر بحديث مسلم وبعمل أهل المدينة.

2-الدلالة المقاصدية في قنوت النوازل تفيد أن هذا القنوت مقيد بالنازلة، فكلما وقعت العلة وقع المعلول ونزل حكمها، ويعمل إذن بكلا الأمرين المطلق والمقيد، والله سبحانه أعلم.

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في المطلق والمقيد: تفيد الدلالة السياقية في تضمين القرائن التي تبين المراد وتحدد المقصود، ومن ذلك مسألة الوصف الغالب الذي يغلب حضوره الذهني فيذكر من غير إرادة التقييد أو التخصيص، ولذلك لا يعتبر في هذه الحالة مثل هذا الوصف أو الشرط بل هو لاغ، ويعبرون عنه بأنه خرج مخرج الغالب وليس له مفهوم عند من يأخذ بالمفهوم، وهذه أمثلة لعدم التقييد لكون القيد خرج مخرج الغالب:

1-صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة، 137/2.

2-مسند السراج، 407/1، وفي رواية زيادة: يدعو على حي من بني سليم.

3-صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل قول الله تعالى ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا...﴾، 25/4، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة، 136/2.

4-صحيح ابن خزيمة، 313/1.

المثال: إذن الولي في النكاح:

قوله عليه الصلاة والسلام: «**أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن أهلها فنكاحها باطل**»[1]، أفاد مفهومه أنه إذا أذن وليها كان النكاح صحيحا، وهذا المفهوم ملغى، وذلك لأن الغالب في عرف الناس والذي جرى مجرى العادات أنها لا تنكح نفسها إلا ووليها غير آذن في ذلك، «فصار عدم إذن الولي غالبا في العادة على تزويجها لنفسها، فالتقييد بما هو غالب فلا يكون حجة»[2].

المطلب الثالث: الدلالة الخارجية للمطلق والمقيد:

ذكر الشاطبي رحمه الله أن البحث عن الدلالة الخارجية سبيل قويم، وأن عدم البحث عنها والإقدام على الظواهر والعمومات والمجملات والمطلقات من غير بحث عن المقيدات والمخصصات من اتباع المتشابهات، قال: «وذلك أن المطلق المنصوص على تقييده مشتبه إذا لم يقيد، فإذا قيد صار واضحا، كما أن إطلاق المقيد رأي في ذلك المقيد معارض للنص من غير دليل»[3].

ولذلك حين يرد لفظ مطلق يختلف عليه العلماء فمنهم من يجعله على إطلاقه، ومنهم من يقيده ببعض القيود حسب ما وصل إليه من الأخبار وحسب ما فهمه من النصوص الأخرى، وهنا يأتي ضابط الدلالة الخارجية حيث يعمد الأصوليون والفقهاء إلى البحث عن دلالة أخرى خارج لفظ البحث، لتفيدهم المقصود الصحيح من هذا اللفظ، فمثلا لفظ اليد في التيمم جاء مطلقا ﴿**فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ**﴾ (**المائدة، 6**)، فذهب الإمام

1-سنن أبي داود، 190/2، سنن الترمذي، 407/3، واللفظ للترمذي، ولفظ أبي داود: بغير إذن مواليها.

2-القرافي: الفروق، 81/3.

3-الشاطبي: الاعتصام، 52/2.

أحمد إلى الاكتفاء بالكفين اعتمادا على ظاهر حديث «**وظاهر كفيه**»[1]، ومذهب الشافعي وأبي حنيفة المسح إلى المرفقين قياسا على الوضوء[2].

فهنا يختلف الاعتماد على الدلالة الخارجية التي تزيح الدلالة اللفظية أو تؤكدها أو تقيدها، وهذه الآن بعض الأمثلة على ذلك حسب نوع الدلالة الخارجية.

الفرع الأول: دلالة النص:

المثال: أحاديث الوضوء وردت مطلقة كما وردت في القرآن مطلقة ﴿**فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ (**المائدة، 6**)، ووردت مقيدة بالعدد تارة مرة وتارة مرتين وأخرى ثلاثا، «قال الشافعي: ولا يقال لشيء من هذه الأحديث مختلف مطلقا؛ ولكن الفعل فيها يختلف من وجه أنه مباح لاختلاف الحلال والحرام والأمر والنهي، ولكن يقال أقل ما يجزئ من الوضوء مرة، وأكمل ما يكون من الوضوء ثلاث»[3].

فهذه النصوص يكمل بعضها بعضا ولا يعارضه، فهذا وجه الإطلاق والتقييد في الدلالة الخارجية، في هذا الموضوع، والله سبحانه أعلم.

الفرع الثاني: دلالة المصلحة:

المثال: إثبات الشفعة للشريك دون الجار:

«وهي رخصة أرخص فيها دفعا لضرر الشريك»[4]، وذلك لحديث جابر رضي الله عنه: «**قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل ما ينقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**»[5]، «وأخذ من هذا الحديث حكمان: وجوب الشفعة للشريك

1-صحيح مسلم، كتاب باب التيمم، 192/1.

2-ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام، 80.

3-الشافعي: اختلاف الحديث، 68.

4-الآبي: الثمر الداني، 549.

5-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الأرض والدور والعروض...، 104/3، واللفظ له، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الشفعة، 57/5.

دون الجار، لأنه حكم في الحديث بأنه لا شفعة بعد القسمة، وهو بعد القسمة جار، فالجار لا شفعة له، ووجوبها في الرباع دون العروض»[1].

وأما وجه المصلحة التي قيدت بها الشفعة في الشريك فقد «قال الفاكهاني: الحكمة في ثبوت الشفعة إزالة الضرر عن الشريك، وخصت بالعقار لأنه أكثر الأنواع ضررا...، ولا شفعة فيما قد قسم لأن الشفعة شرعت إما لضرر القسمة أو لضرر الشركة، وذلك غير موجود في المقسوم»[2].

والدلالة الخارجية هنا هي المصلحة المترتبة من دفع ضرر العقار المشترك، وبها قيد مطلق الشفعة.

الفرع الثالث: دلالة العرف: ومعناها أن يفيد العرف في تقييد المطلق أو إبقائه مطلقا بلا تقييد، بناء على المعنى المستفاد منه، وهذه أمثلة:

المثال: زكاة الزيتون: ذهب الحنابلة إلى القول بوجوب الزكاة في الزيتون لقوله تعالى ﴿**وَٱلزَّيْتُونَ**﴾ (**الأنعام، 141**)، «ولأنه حب مكيل ينتفع بدهنه الخارج منه»[3]، وممن ذهب إلى ذلك القاضي والمجد[4] والخرقي[5] وأبو بكر المروذي شيخ الخرقي، وذهب صاحب المقنع إلى

1-الآبي: الثمر الداني، 549.

2-المصدر نفسه، 550.

3-ابن مفلح: المبدع، 340/2.

4-عبد السلام بن عبد الله أبو البركات مجد الدين بن تيمية الحراني (ت652هـ)، جد تقي الدين بن تيمية، فقيه عصره وشيخ الحنابلة في زمنه، ترعرع يتيما، وأخذ العلم عن عمه الخطيب، وسمع ببغداد ابن سكينة وابن الخريف وكثيرين، وسمع بحرّان من حنبل المكبر، وحدث عنه ولده والدمياطي وابن شقير ومحمد بن القزاز وغيرهم، وكانت له براعة في حفظ المتون ومذاهب الناس وسردها ونقدها بلا كلفة، ترجمته عند: ابن كثير: البداية والنهاية، 217/13، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 291/23.

5-عمر بن الحسين بن عبد الله أبو القاسم الخرقي، (ت334هـ)، فقيه وإمام الحنابلة، أخذ العلم عن أبي بكر المروذي المروذي وحرب الكرماني وصالح وعبد الله ابني الإمام أحمد، أخذ عنه ابن بطة وأبو الحسين التميمي وأبو الحسين بن شمعون وكثيرون، له مصنفات كثيرة احترقت في فتنة سب الصحابة رضي الله عنهم، ونجا منها مختصره في الفقه الذي انتشر وتداوله علماء المذهب بالشرح والتعقيب، توفي بدمشق ودفن بها، ترجمته عند: ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، 116/2، ابن خلكان: وفيات الأعيان، 441/3.

إلى عدم الوجوب، «لأن الادخار شرط، ولم تجر العادة به فلم يجب، والآية مكية نزلت قبل وجوب الزكاة، فلا تكون مرادة بدليل أنها لا تجب في الرمان والقطن»[1].

وكذلك عند المالكية، قال القرافي: «تؤخذ الزكاة من الزيتون ولا يخرص، ويؤمن أهله عليه كالحب خلافا ل (ش)، يعني الشافعي، ملحقا له بسائر الفواكه»[2].

واستدل بقوله تعالى ﴿**وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ**﴾... إلى قوله: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام، 141**)، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «**فيما سقت السماء العشر**»[3]، «ولأنه أعم منفعة من القطاني، ولأن الشام لما فتح أمر عمر رضي الله عنه بأخذ الزكاة من الزيتون، ولم يخالفه أحد فكان إجماعا»[4].

إن الذين رأوا عدم الزكاة في الزيتون بناء على عرف لا يدخره عملوا بدلالة العرف، ولكن يقوى دليل القائلين بالزكاة؛ لأن زيته يبقى ويدخر، بل إن الزيتون صار مما يدخر أيضا، ولعموم قول الله تعال: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام، 141**)، ولأثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الفرع الرابع: دلالة الذريعة: إذا كانت هناك دلالة مطلقة وأفضى إطلاقها إلى محظور شرعي فالشرع هنا يقيد الإطلاق بما يمنع وقوع ذلك المحذور، وكذلك إذا كانت هناك دلالة مقيدة وأفضى قيدها إلى محظور شرعي فالشرع هنا يرفع القيد لمنع ذلك المحظور، وأيضا إذا كانت الدلالة المطلقة تفضي إلى مرغوب شرعي فإنه يمنع من تقييدها، وكذا إذا كانت الدلالة المقيدة يفضي قيدها إلى مرغوب شرعي فإنه يثبت هذا القيد جلبا لذلك المرغوب، والله سبحانه أعلم.

1-ابن مفلح: المبدع، 340/2.

2-القرافي: الذخيرة، 74/3.

3-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقي من ماء السماء، 155/2.

4-القرافي: الذخيرة، 75/3.

المثال: شفعة الجار:

ذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد إلى أنه لا شفعة للجار[1]، لأنه لا ضرر بعد القسمة، وليس في الأحاديث ما يثبت الشفعة للجار، وإنما أثبتها للشريك قبل القسمة.

«وخالف أبو حنيفة فأثبت له الشفعة، لكن الشريك مقدم عنده على الجار»[2]، «فسبب وجوب الشفعة أحد الأشياء الثلاثة: الشركة في ملك المبيع والخلطة وهي الشركة في حقوق الملك والجوار، وإن شئت قلت: أحد الشيئين الشركة والجوار»[3].

والشافعية رأوا أن ضرر القسمة لا يدفع إلا بالشفعة، «وأما ضرر الجوار فليس بلازم، بل هو ممكن الدفع بالرفع إلى السلطان»[4]، ورد الحنفية بناء على منهجهم في المسألة «ولنا أنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أرض بيعت وليس لها شريك ولها جار، فقال عليه الصلاة والسلام: «**الجار أحق بصقبه**»[5]، «وهذا نص في الباب»[6]، واستدلوا بدليل مقاصدي وعقلي وهو كون المرافعة والمقابلة مع السلطان وإن دفعت الضرر فهي نفسها ضرر، «وضرر جار السوء يكثر وجوده في كل ساعة فيبقى في ضرر دائم»[7]، فمعنى دلالة الذريعة هنا للقائلين بشفعة الجار هي سد الضرر المتوقع، فيعطى الجار هذا الحق أيضا.

المطلب الرابع: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في المطلق والمقيد:

قد يرد المطلق واضح الدلالة لا يحتمل غير معنى واحد فتكون دلالته قطعية في هذه الحال، وقد يرد المقيد ويكون واضح الدلالة إلى مستوى تكون فيه دلالته قطعية، فالمقيد هنا قطعي

1-الآبي: الثمر الداني، 550.

2-المصدر نفسه.

3-الكاساني: بدائع الصنائع، 4/5.

4-المصدر نفسه.

5-صحيح البخاري، كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة، 35/9.

6-الكاساني: بدائع الصنائع، 5/5.

7-المصدر نفسه، 9/10.

الدلالة فيقدم على المطلق، وأحيانا يكون المقيد ظنيا وتتفاوت الظنية في الضعف والقوة، فما كان شديد الضعف لا يقيد به المطلق، وما كانت ظنيته معتبرة في القوة قيد به المطلق.

المثال: تعريف السفر:

إن السفر من الألفاظ الظنية وليس القطعية التي يرجع فيها إلى مسافة معينة محددة أو مدة زمنية محددة فاختلف فيه كثيرا، لكن الظن الغالب والظن القوي يرجح بهما، وتكون للدلالة الظنية حجيتها، «لأن كلا من المسافر والمقيم له حقيقة تعرف بحاله واستيطانه وعدم استيطانه، وهذه الحقيقة ليست غامضة، وإنما يسهل على الناس معرفتها، فإذا كان الشخص مسافرا حقيقة جاز له القصر، وإذا كان مقيما حقيقة بأن ذهب إلى بلد واستأجر بيتا وأثثه واستقر فيه فإنه يعتبر مقيما، ولا يجوز له القصر»[1]، وهو رأي ابن تيمية وابن حزم وابن القيم، وهذا يبين كيف نجتهد في التوفيق بين الدلالة القطعية والدلالة الظنية.

المطلب الخامس: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في المطلق والمقيد:

الأصل في دلالة المطلق أن تكون كلية تتناول فردا من أفراده على وجه الشمول أي الشمول البدلي، ثم تأتي الدلالة الجزئية مقيدة لذلك الشمول فيكون العمل بالتوفيق بين ضابط الكلية وضابط الجزئية بما يناسب ورود الأدلة، مثل ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام، 141**)، هذا الحق دلالة مطلقة كلية، ولولا ورود الدلالات الجزئية في أوصاف وأصناف معينة وبمقادير محددة لعمل بالدلالة الأولى، ولكن ينظر في الدلالة الجزئية كذلك، وهذه أمثلة.

تأويل عدد الغسلات بالإنقاء:

قال مالك بن أنس رحمه الله: «ليس لغسل الميت حد ينتهي لا يجزئ دونه ولا يجاوز، ولكن يغسل فينقى»[2]، وأورد عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهن في

1-محمد عثمان شبير: مسائل في الفقه المقارن، 118.

2-الشافعي: الأم، 587/2.

غسل بنته: اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك، إن رأيتن ذلك بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافورا أو شيئا من كافور، قال الشافعي: «وعاب بعض الناس هذا القول على مالك، وقال: سبحان الله كيف لم يعرف أهل المدينة غسل الميت والأحاديث فيه كثيرة؟»[1]، وذكر أحاديث عن إبراهيم وابن سيرين، وتأولها الشافعي رحمه الله لمالك فرأى أنه حمل معانيها على إنقاء الميت، حيث جعل الدلالة الكلية للغسل مقيدة بالدلالة الجزئية وهي الإنقاء، فقد جاءت روايتهم عن رجال غير واحد في عدد الغسل، وما يغسل به، فقال: غسل فلان فلانا بكذا وكذا، وقال: غسل فلان بكذا وكذا، وهو اختلاف لا بد له من تفسير، فقال: «ثم رأينا والله أعلم ذلك على قدر ما يحضرهم مما يغسل به الميت، وعلى قدر إنقائه لاختلاف الموتى في ذلك، واختلاف الحالات، وما يمكن الغاسلين ويتعذر عليهم، فقال مالك قولا مجملا: يغسل فينقى»[2]، ودخل ذلك في الدلالة الكلية للمطلق التي قيدتها الدلالة الجزئية، لأن الظاهر هو العمل بالعدد كما ذكر، ووجد أن المناط هو الإنقاء، وهو ما ربط به الحكم، والله سبحانه أعلم.

تأويل خيار المجلس في البيع:

«**البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، مالم يتفرقا إلا بيع الخيار**»[3]، هذا الحديث دل بمنطوقه على ثبوت خيار المجلس لكل واحد من المتبايعين حتى يتم التفرق بينهما من مجلسهما.

واختلف العلماء في القول بظاهر هذا المنطوق وتفسير التفرق بالأبدان عملا بالدلالة الجزئية إذ هو أصل التفرق، أو تأويله بالتفرق بالأقوال عملا بالدلالة الكلية، التي تفيد عموم اللفظ فيشمل التفرق بالأبدان والتفرق بالأقوال.

1-الشافعي: الأم، 587/2.

2-المصدر نفسه.

3-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان..، 76/3، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، 9/5.

فبالرأي الأول قال كثير من العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ومنهم علي بن أبي طالب وابن عمر وابن عباس وأبو هريرة وأبو برزة الأسلمي وطاوس وسعيد بن المسيب وعطاء وشريح القاضي والحسن البصري والشعبي والزهري والأوزاعي وابن أبي ذئب وسفيان بن عيينة والشافعي وابن المبارك وعلي بن المديني وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهوية[1] وأبو ثور وأبو عبيد والبخاري، وسائر المحدثين[2].

وبالرأي الثاني قال أبو حنيفة ومالك، فيلزم عندهما البيع بنفس الإيجاب والقبول، ولا يثبت خيار المجلس لأن التفرق يقع بالأقوال، وبه قال ربيعة وحكي عن النخعي، وهو رواية عن الثوري[3].

أظن أن هذا القول بالتفرق بالأبدان مطلقا غير صحيح، والقول بأنه بالأقوال مطلقا غير صحيح أيضا، وإنما يمكن تفسيره بما يجمع الأمرين معا، ويوفق بين الرأيين، وهو الذهاب إلى بيان العرف، فإن عرف الصحابة حينئذ في فهم خيار البيع وشروطه وفهم ألفاظ الشرع الصادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم هو ميزان التفسير الصحيح، ولما ثبت في عمل أهل المدينة أنهم كانوا يذهبون إلى القول بأن التفرق يقع بالأقوال[4] دل ذلك أنه التفسير الصحيح والرجيح لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما ذهب إليه مالك رحمه الله، والله سبحانه أعلم.

1-إسحاق بن راهوية، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد (166-238هـ)، الإمام الكبير وسيد الحفاظ وشيخهم، سمع من ابن المبارك والفضل بن موسى ومعتمر بن سليمان وابن عيينة ووكيع بن الجراح وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم، وحدث عنه بقية بن مسلم ويحيى بن آدم وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين والبخار ي ومسلم وغيرهم، رحل إلى العراق والحجاز واليمن والشام، ثم سكن نيسابور ومات بها، قال الحاكم: إسحاق بن راهوية إمام عصره في الحفظ والفتوى، قال إسحاق: ما سمعت شيئا إلا حفظته، ولا حفظت شيئا قط فنسيته، وقال أحمد: لم نر مثله، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 358/11، ابن الجوزي: صفة الصفوة، 116/4.

2-شرح النووي على صحيح مسلم، 173/10، شرح الزرقاني، 3/405-407.

3-شرح النووي على صحيح مسلم، 173/10.

4-الموطأ، 671/2.

المبحث الثالث: أثر دلالات المطلق والمقيد في السياسة الشرعية

المطلب الأول: أثر الدلالة المقاصدية في المطلق والمقيد:

الدلالة المقاصدية في مسألة الجزية:

إن من أهم مقاصد الجزية المشاركة في تكاليف الحماية، ولذلك لم توجب إلا على البالغين القادرين، وأما الضعفاء والنساء والمرضى والصبيان فغير مكلفين بها، لأنهم ليسوا أهلا للقتال، فليسوا أهلا لتحقيق مقصد الحماية، فلا شيء عليهم، ومن هنا اختلفت مقاديرها، «عن أبي نجيح قال: قلت لمجاهد: ما شأن أهل الشام عليهم أربعة دنانير، وأهل اليمن عليهم دينار، قال: جعل ذلك من قبل اليسار»[1].

فيمكن الذهاب إلى أن مشاركة غير المسلمين في الجيش وأعمال الحماية تعفيهم من واجب الجزية، لأنهم صاروا مشاركين للمسلمين عليهم ما عليهم، فدفعوا ما عليهم، فهو المعنى نفسه والمقصد نفسه الذي جاءت الجزية من أجل تحقيقه، والله سبحانه أعلم.

الدلالة المقاصدية في الهدنة مع الكفار:

الهدنة من الهدون أي السكون، وهي لغة المصالحة، وفي الاصطلاح: «مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره»[2]، ويقال أيضا موادعة ومهادنة ومعاهدة ومسالمة.

وقد اختلفت الآراء حول توقيتها، أي هل المهادنة إذا وقعت بين المسلمين والكفار تكون مطلقة، أي تكون مؤبدة، أو تكون مؤقتة بزمن مشروط يذكر في العهود؟.

القول الأول: الهدنة مطلقة:

الدليل الأول:

قول الله تعالى ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ**﴾ (**الأنفال، 61**).

1-ابن القيم: أحكام أهل الذمة، 86/1.

2-زكريا الأنصاري: فتح الوهاب، 318/2.

الدليل الثاني: عهود المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم:

نزلت سورة براءة وهي تتناول عهود النبي صلى الله عليه وسلم مع غير المسلمين، وبعض عهوده «كان لغير أجل معين، وبعضها كان لأجل قد انقضى، وبعضها لم ينقض أجله»[1]، وأما صلح الحديبية فكان مؤجلا إلى عشر سنين في بعض الأقوال، وفي بعضها أربع سنين أو سنتين، «وقد كان عهد الحديبية في ذي القعدة سنة ست، فيكون قد انقضت مدته على بعض الأقوال ولم تنقض على بعضها حين نزول هذه الآية، وكانوا يحسبون أنه على حكم الاستمرار»[2].

القول الثاني: الهدنة مقيدة:

هذا القول يرى أصحابه أن الهدنة مؤقتة وليست مطلقة بل لا بد من شرط التحديد في الزمن، واختلفوا في تحديد المدة الزمنية التي تكون فيها الهدنة، وهل تتعلق بمصالح معينة أو أنها مدة شرعية لا علاقة بواقع المصالح والمقاصد فيها، وهذا رأي من يأخذ بظاهر نص صلح الحديبية، حيث صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا عشر سنين، فيرون أن هذه المدة هي أقصى مدد الهدنة مع الكفار، ولا يجوز مجاوزتها، لأن فيها دليلا شرعيا على التقييد، وهو نص لا يجوز الاجتهاد في مخالفته.

وكذلك يستدل أصحاب هذا القول بأدلة منها: قول الله تعالى: ﴿**بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**﴾ (**التوبة، 1-2**)، فهذه الآية دليل لمن يقول بالتقييد؛ فقد أنظرت المعاهدين أربعة أشهر وأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم بأن ينبذ إليهم عهدهم، ويرد عليهم مهادنتهم.

1-تفسير ابن عاشور، 13/10.

2-المصدر نفسه.

وهناك من يرى جواز المهادنة إلى أربعة أشهر، لأن النبي صلى الله عليه وسلم هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح رجاء إسلامه[1].

ولكن تفريق الماوردي بين النفوس والأموال هو تفريق بلا دليل، لأن حرمة النفوس كحرمة الأموال، «قال الماوردي ومحله في النفوس، أما أموالهم فيجوز العقد عليها مؤبدا، وإلا بأن كان بنا ضعف فإلى عشر سنين؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم هادن قريشا هذه المدة»[2]، فعملا بهذا الهدي لا يجوز أن تكون الهدنة أكثر من عشر سنين حسب هذا الرأي، إلا أن تكون في عقود متفرقة، كل عقد لا يزيد على عشر، كما ذكره الفوراني وغيره.

الترجيح:

لا بد من النظر إلى المقاصد الشرعية والإسلام من مقاصده السلم مع أهل الأديان مع الدعوة إلى الحق والعدل والدين الصحيح، ولذلك اعترض أصحاب القول المقيد على أصحاب القول المطلق بأن الإطلاق ينافي أحكام الإسلام في الدعوة وأحكام الشريعة في الجهاد، وذلك لا يجوز، ولكن يرد على هذا القول بأن الدين قائم ومحفوظ، وأن الجهاد ليس مقصودا لذاته، وإنما هو وسيلة تراعى حسب الظروف والأحوال، وحسب القوة والضعف والمصالح والمفاسد، وكل ذلك يقدر في وقته، ولذلك يمكن أن يقال إن من مقاصد الشريعة نشر الدين الصحيح وبث عقائد الإسلام، وأن السلام من وسائله كذلك، ولقد حقق الصلح الذي عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كفار قريش في الحديبية في زمن يسير ما لم يتحقق قبله في زمن طويل، «وكان بين المسلمين وبعض قبائل المشركين عهود، كما أشارت إليه سورة النساء، في قوله تعالى: ﴿**إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ**

1-زكريا الأنصاري: فتح الوهاب، 318/2.

2-المصدر نفسه.

مِّيثَاقٌ﴾ (**النساء، 90**)، الآية، وكما أشارت إليه هذه السورة في قوله تعالى ﴿**إِلاَّ ٱلَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَداً﴾** (**التوبة، 4**)»[1].

ونقل ابن عاشور كلام ابن العربي: «أما من قال أنها منسوخة بقوله ﴿**فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾** (**التوبة، 5**)، فدعوى، فإن شروط النسخ معدومة فيها كما بيناه في موضعه»[2].

المطلب الثاني: أثر الدلالة السياقية في المطلق والمقيد:

الدلالة السياقية في مسألة التسعير:

وردت أحاديث ظاهرها ومنطوقها يفيد النهي عن تحديد سعر السوق، منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلا جاء فقال: يا رسول الله سعّر، فقال بل أدعو، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعّر، فقال، «**بل الله يخفض ويرفع، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة**»[3]، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال قال الناس: يا رسول الله غلا السعر فسعّر لنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني في دم ولا مال**»[4]، فاختلف العلماء في تفسير هذه الأحاديث وفي حكم فرض السعر الإجباري على الناس على رأيين:

الرأي الأول: جواز التسعير: والذين ذهبوا إلى جواز التسعير إنما يرون هذا في حالات استثنائية مثل الضرورة إلى الطعام كما عند الحنفية[5]، وهو كذلك عند غلاء الأسعار عند المالكية[6].

1-تفسير ابن عاشور، 13/10.

2-المصدر نفسه، 149/9.

3-سنن أبي داود، 386.

4-سنن أبي داود، 286/3، سنن الترمذي، 605/3.

5-المرغيناني: الهداية، 93/4.

6-ابن عبد البر: الكافي، 730/2.

ومن المالكية الذين ذهبوا إلى ذلك ابن حبيب[1] وابن عرفة وهو قول الشافعية[2].

وأغلبهم يجيزون التسعير في الطعام غير المجلوب، وهذا باعتبار تلك الظروف التي كانت تقدم فيها القوافل بسلع الطعام، ويكون نادرا، فيخشون أن يكون التسعير سببا لنقصانها وانقطاعها بنفور أهلها من القدوم بها على الأسواق، وممن أجاز ذلك إذا تضرر الناس ابن تيمية[3] وابن القيم[4].

الرأي الثاني: منع التسعير:

الجمهور على منع التسعير، فقد ذهب مالك وأتباعه إلى منع التسعير[5] في كل المكيلات والموزونات، وخصه بعضهم في القمح والشعير، وهو مذهب الحنفية[6] والشافعية[7] في قول لهم، لهم، وقالوا يمنع في الجلب.

وهو مذهب الحنابلة، وذهبوا إلى إبطال البيع إذا هدد المشتري من خالف التسعيرة لأنه إكراه[8].

أدلة القول الأول: استدل المجيزون للتسعير بتأويل منطوق تلك النصوص الواردة في النهي والتي جاءت دلالتها قطعية[9] في إفادة تحريم التسعير، وحملوها على حال الاعتدال وعدم الضرورة، فإذا وجدت الضرورة أمكن العمل بالتسعير، واستدلوا على هذا التأويل بما يلي:

1-موسى بن عبد الرحمن بن حبيب أبو الأسود (232- 306هـ)، يعرف بالقطان، من القيروان، قدم على مصر وأعجب بفقهه، وكان يحسن الفقه على مذهب مالك، ولي قضاء طرابلس، له أحكام القرآن، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 226/14، ابن فرحون: الديباج، 421-422.

2-الماوردي: الحاوي، 901/5.

3-ابن تيمية: المجموع، 77/28.

4-ابن القيم: الطرق الحكمية، 356.

5-ابن عبد البر: الكافي، 730/2، الزرقاني: شرح الموطأ، 18/5.

6-المرغيناني: الهداية، 93/4.

7-الماوردي: الحاوي، 901/5.

8-ابن قدامة: المغني، 303/4.

9-محمد أبو الهدى: أحكام التسعير في الفقه الإسلامي، 118.

1-**القواعد الفقهية**: مثل قواعد الضرر، وهي: الضرر يزال، والضرورات تبيح المحظورات.

ووجه الاستدلال بهذه القواعد هو كون الضرر قد ثبت وجوب دفعه قبل الوقوع ووجوب رفعه بعد الوقوع بأدلة قطعية، «ولأن الثمن حق العاقد فإليه تقديره، فلا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه إلا إذا تعلق به دفع ضرر العامة»[1].

فإذا لم يمكن دفع هذا الضرر العام بالناس بطرق أخرى لم يبق إلا التسعير وسيلة فكان ضرورة، والضرورة تكون في أحوال معينة إذا زاد السعر وفحش الغلاء وحدده الحنفية بالبيع بضعف القيمة[2].

2-**قاعدة المصلحة**: وذلك حين يتعين التسعير وسيلة لمصلحة الناس عامة، فيلزم بها أهل السوق «فإذا رأى الإمام يعني الحاكم في التسعير مصلحة عند تزايد الأسعار جاز أن يفعله»[3].

3-أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه: عن القاسم بن محمد عن عمر رضى الله عنه : أنه مر بحاطب بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما فسعر له مدين لكل درهم، فقال له عمر رضى الله عنه: «**قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبا وهم يعتبرون بسعرك فإما أن ترفع في السعر وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت**»، فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى حاطبا فى داره فقال له: «**إن الذى قلت ليس بعزمة منى ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع**»[4]، وهذا ما تفيده الدلالة السياقية المستفادة من تصرف عمر رضي الله عنه.

1-المرغيناني: الهداية، 93/4.

2-حاشية ابن عابدين، 400/6.

3-الماوردي: الحاوي، 902/5.

4-سنن البيهقي الكبرى، 29/6.

4-تحريم الاحتكار: فإنه يدل على جواز التسعير إذا لم يكن طريق غيره لمنع الاحتكار[1].

5-القياس على موطن الإكراه: فقد ثبت إكراه المسلم على بذل حقوق معينة مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب وأداء النفقة الواجبة[2].

أدلة القول الثاني: التسعير محظور:

دليل الكتاب: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ (**النساء،29**).

وجه الدلالة: النهي عن أكل أموال الناس بالباطل، ولما كان التسعير فيه بخس أموال الناس أو أخذ الزيادة دون وجه حق كان ذلك باطلا، فهو إذن حرام كما يحرم هذا الباطل، ومثلها الآية الثانية وفيها التسعير لا يكون بالتراضي، فيكون حكمه أنه من الباطل المنهي عنه.

قوله تعالى ﴿**اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ**﴾ (**الشورى،19**). وجه الدلالة: كون التسعير حجرا على العبد في بيعه[3].

دليل السنة:

حديث «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه**»[4].

وجه الدلالة: أن في التسعير أخذ المال بغير طيب نفس فيكون غير محلل.

حديث «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»[5]، لأن الزجر عن الاحتكار زجر عن رفع السعر، فدل ذلك على أن للإمام الزجر عن رفع السعر والنهي عنه[6].

1-أبو ليل: السياسة الشرعية، 164.

2-ابن تيمية: المجموع، 77/28.

3-الماوردي: الحاوي، 409/4.

4-مسند أحمد، 72/5.

5-سنن ابن ماجة، 281/3.

6-الماوردي: الحاوي، 409/4.

حديث عن القاسم بن محمد عن عمر رضي الله عنه أنه مر بحاطب بسوق المصلى وبين يديه غرارتان، وفيه بعد أن أمره أن يخرج من السوق: فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى حاطبا في داره فقال له: «**إن الذى قلت ليس بعزمة منى ولا قضاء إنما هو شىء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع**»[1]، قال الشوكاني: «وقد استدل بالحديث وما ورد في معناه على تحريم التسعير وأنه مظلمة»[2].

عن أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله سعّر لنا، قال: «**إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال**»[3].

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلا جاء فقال: يا رسول الله سعّر لنا، فقال: بل أدعو، ثم جاءه رجل فقال يا رسول الله سعّر لنا، فقال: «**بل الله يخفض ويرفع، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة**»[4].

وفي هذه الأحاديث تعليل ترك التسعير بخوف مظلمة الناس[5].

دليل المعقول: حيث اعتبر التسعير ضربا من الحجر الذي لا يجوز إلا بأسبابه الشرعية[6].

المصلحة: إذ يجب مراعاة مصلحة الناس، وليست مراعاة مصلحة المشتري بأولى من رعاية مصلحة البائع[7]، وثبت ذلك إشارة من قول عمر رضي الله عنه في حديثه: «**إن الذي قلت قلت لك ليس بعزيمة مني...**»[8].

1-سنن البيهقي الكبرى، 29/6.

2-الشوكاني: نيل الأوطار، 276/5.

3-سنن الترمذي، 605/3، مسند أحمد، 286/3.

4-سنن أبي داود، 286/3.

5-ابن قدامة: المغني، 151/4.

6-المرغيناني: الهداية، 93/4.

7-الشوكاني: نيل الأوطار، 276/5.

8-ابن قدامة: المغني، 303/4.

سد الذرائع: فإن مآل التسعير إلى مفاسد منها رفع الأسعار: «التسعير يسبب الغلاء لأن الجالبين...»[1]، وأظن في هذا تكلفا جليا، لأن فرضية وضع التسعير تستلزم التحكم في الأسعار مهما كانت الأحوال، فلا تترتب التوقعات العكسية.

الترجيح: يترجح مذهب القائلين بجواز التسعير في حالات المصلحة العامة والضرورة الشرعية على ما تفيده الدلالة السياقية المفهومة من تصرف الخليفة عمر رضي الله عنه بالشروط التي نص عليها الحنفية:

-أن يصل الغلاء إلى ضعف القيمة.

-أن لا يوجد طريق لدفع الضرر إلا التسعير.

-وأن يكون بمشورة أهل الرأي والخبرة[2].

قال المرغيناني: «فإن كان أرباب الطعام يتحكمون ويتعدون القيمة تعديا فاحشا وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة أهل الرأي والبصيرة»[3].

ويفسر ترك النبي صلى الله عليه وسلم التسعير بما كان عليه واقع الناس يومئذ، فقد وكلهم إلى نفوسهم وإيمانهم، فكان تصرفه بصفته إماما، ينظر بما يوافق السياسة الشرعية في جلب مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم في علاقاتهم ومعايشهم، وإذا كان التسعير بهذه الشروط والضوابط فإنه لا يكاد يختلف فيه[4]، و الله سبحانه أعلم.

الدلالة السياقية في التولية بين المطلق والمقيد: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا ذر عن الولاية وقال له: «**يا أبا ذر إني أحب لك ما أحب لنفسي، وإني أراك ضعيفا، فلا**

1-ابن قدامة: المغني، 303/4.

2-محمد أبو الهدى: حكم التسعير، 72.

3-المرغيناني: الهداية، 93/4.

4-ابن تيمية: المجموع، 77/28.

تأمرن على اثنين ولا تلينّ مال يتيم»[1]، وفي حديث آخر عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة أيام: «**اعقل يا أبا ذر ما أقول لك**»، ثم لما كان في اليوم السابع قال: «**أوصيك بتقوى الله في سر أمرك وعلانيتك، وإذا أسأت فأحسن، ولا تسألن أحدا وإن سقط سوطك، ولا تؤوين أمانة، ولا تؤوين يتيما، ولا تقضين بين اثنين**»[2].

فهذا نهي مطلق ورد في ألفاظ: لا تأمرن ، لا تلين، لا تؤوين، لا تقضين، ويحمل في مدلوله على السياق الذي ورد فيه كل لفظ منها، وسياقها ما يتميز به أبو ذر رضي الله عنه من خصائص تفقده القدرة على إحكام الولاية وضبط الحقوق، وهو ما عبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الخبير بنفوس أصحابه والموجه لهم والمرشد، قال: «**وإني أراك ضعيفا**»، إذن فيه تقييد النهي الذي ورد مطلقا بالضعف، لأنه علة الحكم، والحكم يتبع علته وجودا وعدما، وهذا ما نراه في تولية غيره مثل علي رضي الله عنه، «فكان في هذا الحديث نهيه أبا ذر عما نهاه عنه وقد كان عليه السلام استعمل على القضاء علي بن أبي طالب، فعقلنا أنه لم يستعمله على عمل مكروه، وأنه لم يدخله في معنى ينقص به رتبته عما هي عليه، بل ما أدخله إلا في معنى يكون زائدا في رتبته، وفي معنى يكون سببا لما يقربه من ربه تعالى»[3].

وحديث علي رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فقلت يا رسول الله إنك تبعثني إلى قوم شيوخ ذوي سن، وإني أخاف ألا أصيب، فقال: «**إن الله يثبت لسانك ويهدي قلبك**»[4].

1-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة طلب الإمارة بغير ضرورة، 7/6.

2-مسند أحمد، 181/5.

3-أبو الحسين خالد الرياط: تحفة الأخبار، 7/5.

4-الطحاوي: شرح مشكل الآثار، 40/1.

وفسر ذلك السبب الإمام الطحاوي فقال: «فوقفنا بهذ الحديث على المعنى الذي به نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا ذر عما نهاه عنه في الحديث الأول، وإنه لمعنى فيه نقص به عن رتبة القضاء، مما كان ضده في علي بن أبي طالب مما استحق به ولاية القضاء»[1].

المطلب الثالث: أثر الدلالة القطعية والدلالة الظنية في المطلق والمقيد:

الدلالة القطعية والدلالة الظنية في التقييد والإطلاق في أنواع القصاص:

القصاص حكم شرعي له موجبه وله آثاره، وهو من أسباب الزجر عن انتهاك حرمة النفوس وحق الحياة، ولما كان القتل متنوعا وهو موجب القصاص أدى ذلك إلى الاختلاف في حكم القصاص متى يكون ومتى لا يكون، ومتى يكون له بديل، وهو الدية أو الصلح، وكل ذلك يكون من طبيعة نوع القتل الواقع.

أنواع القتل: وردت فيه أقوال أهمها:

القول الأول: أنواع القتل خمسة: وهي: العمد وشبه العمد والخطأ والذي يجري مجرى الخطأ والقتل بسبب[2].

أولا: العمد:

«العمد ما تعمد ضربه بسلاح أو ما أجري مجرى السلاح كالمحدد من الخشب وليطة القصب، ولا يوقف عليه إلا بدليله وهو استعمال الآلة القاتلة، فكان متعمدا فيه عند ذلك، وموجب ذلك المأثم»[3]، لقول الله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً**﴾ (**النساء، 93**)، وفي السنة حديث: «**العمد قود**»[4].

1-الطحاوي: شرح مشكل الآثار، 45/1.

2-المرغيناني: الهداية شرح البداية، 158/4.

3-المصدر نفسه.

4-مصنف ابن أبي شيبة، 365/9.

وعليه إجماع الأمة[1]، وهو مستند إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَٰأُولِي ٱلْأَلْبَابِ**﴾ (**البقرة، 179**)، فهذا مطلق، «إلا أنه تقيد بوصف العمدية لقوله عليه الصلاة والسلام: **العمد قود**»[2]، وبين علة ذلك «لأن الجناية بها تتكامل وحكمة الزجر عليها تتوفر، والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك»[3].

إلا إذا رضي الأولياء بالعفو أو الصلح على الدية أو بعض الدية، فهذا الحكم توفرت فيه أدلته وظهرت دلالته واتصفت بالقوة، حتى كانت قطعية أو قريبة من القطع في بعض الموارد ربما التي تبدو أقل قوة، وذلك طبق ما يجليه تحقيق المناط.

ثانيا: شبه العمد: وهو عند أبي حنيفة «أن يتعمد الضرب بما ليس بسلاح ولا ما أجري مجرى السلاح»[4].

وذكر ابن رشد رحمه الله أن العراقيين رووه عن مالك[5]، وأورد القرافي أن مالكا لم يره إلا في الآباء مع أبنائهم[6]، وشبه العمد ليس فيه القصاص وإنما تغلظ فيه الدية.

الفرق بين العمد وشبه العمد:

والفرق بين العمد وشبه العمد: أن شبه العمد هو تعمد الضرب بما لا يقتل به غالبا، لأن الضرب بما لا يقتل تتقاصر العمدية فيه، لأن الآلة تستعمل لغير القتل كالتأديب مثلا، مثل القتل بالسوط والعصا الصغيرة.

وشبه العمد يوجب الإثم لقصد الضرب، ويوجب الكفارة لشبه الخطأ، والدية مغلظة على العاقلة[7]، كما يترتب عن شبه العمد الحرمان من الميراث.

1-المرغيناني:الهداية شرح البداية، 158/4.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

4-المصدر نفسه.

5-ابن رشد: البيان والتحصيل، 33/16.

6-القرافي: الذخيرة، 280/12.

7-المرغيناني: الهداية شرح البداية، 158/4.

ثالثا: الخطأ:

وليس فيه القصاص، لقول الله تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ**﴾ (**النساء، 92**) الآية.

وهو نوعان: الخطأ في القصد: «وهو أن يرمي شخصا يظنه صيدا فإذا هو آدمي، أو يظنه حربيا فإذا هو مسلم»[1].

«والخطأ في الفعل وهو أن يرمي غرضا فيصيب آدميا»[2]، وموجب ذلك الكفارة والدية على العاقلة، «ويحرم عن الميراث لأن فيه إثما فيصح تعليق الحرمان به»[3].

والإثم هنا ليس كإثم القتل العمد، ولكنه إثم «من حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حال الرمي، إذ شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى»[4].

رابعا: ما أجري مجرى القتل:

مثل النائم ينقلب على صبي فيقتله، وحكمه مثل حكم الخطأ.

خامسا: القتل بسبب:

مثل حفر بئر فيسقط فيها من يمر بها، وشهادة الزور في القصاص، وتقديم الطعام المسموم، وهذا النوع لا كفارة فيه، ولا يحرم من الميراث، ولكن تجب فيه الدية، وألحقه الشافعي بالخطأ.

«وضابطه ما تشهد العادة أنه لا يكفي في زهوق الروح، وأن له مدخلا فيه»[5].

وهنا نرى كيف تؤثر الظنون وكيف يجب التحري والتحقيق في كل هذه الأنواع وما يترتب عليها، فبعضها تميل قوة الدلالة فيه نحو الظهور في جهة القطع فيكون متضح المعنى والحكم

1-المرغيناني: الهداية شرح البداية، 159/4.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

4-المصدر نفسه.

5-القرافي: الذخيرة، 282/12.

المترتب، وبعضه يكون غامضا وظنيا حتى يميل إلى الظن الضعيف، فلا يترتب عنه أي حكم، وحوادث المرور اليوم فيها الكثير من الحالات يمكن أن تلحق بالقسم القوي في الظن ويكون من القتل الخطأ، وفيها ما هو من قبيل الظنون الضعيفة بل وشديدة الضعف، فلا يمكن أن يحكم فيه بأنه من القتل الخطأ، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع: أثر الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في المطلق والمقيد:

البيع بالتقسيط في الدلالة الكلية والدلالة الجزئية:

بيع التقسيط هو زيادة ثمن المبيع المؤجل عن البيع الحالّ[1]، «وهو مبادلة أو بيع ناجز يتم فيه تسليم المبيع في الحال ويؤجل وفاء الثمن أو تسديده كله أو بعضه إلى آجال معلومة في المستقبل»[2].

وهو بيع صحيح عند الجمهور من المذاهب الأربعة وخالف في ذلك ابن سيرين وعطاء وطاوس ابن قتيبة[3] وزين العابدين بن علي بن الحسين[4] وابن حزم[5] وناصر الدين الألباني من المعاصرين.

سبب الخلاف: وقع الاختلاف بسبب الزيادة مقابل الزمن، ومن هنا دخلت الشبهة، وليست كل زيادة مقابل الزمن ربا، بدليل السلم فيه الثمن مقابل الزمن، ومثل التبرع غير المتفق عليه عند قضاء الدين زيادة وليست ربا.

أدلة المجيزين بيع التقسيط:

من القرآن: قول الله تعالى ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ (**البقرة،275**)، وجه الاستدلال: يتبين من ذكر سبب النزول حيث كان أهل الجاهلية إذا حلّ على المدين أجل

1-السالوس: الاقتصاد الإسلامي، 550.

2-وهبة الزحيلي: المعاملات المالية، 311.

3-الألباني: السلسلة الصحيحة، 420/5.

4-الشوكاني: نيل الأوطار، 214/5.

5-ابن حزم: المحلى، 15/9.

الدين قال لغريمه: زدني في الأجل وأزيدك في مالك، فإذا قيل لهما: إن هذا ربا، قالا: سواء علينا زدنا في البيع أو عند مَحِلّ المال، قال الطبري[1]: «فكذبهم الله تعالى في قيلهم فقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾».

وقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ (**النساء،29**)، وهذا البيع يقع بتراضي المتعاقدين.

وقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾ (**البقرة،282**).

وجه الدلالة: تقرير الشرع المبايعة بالدين أي الأجل، قال الطبري: «إذا تداينتم يعني إذا تبايعتم بدين أو اشتريتم به أو تعاطيتم أو أخذتم به إلى أجل مسمى في ذلك القرض والسلم»[2].

فمعنى تداينتم أي بعتم واشتريتم أو أخذتم قرضا[3]، فثبت بذلك تشريع البيع وتأجيل الثمن، وسواء قبض مرة أو في آجال محدودة ومعلومة، «وحقيقة الدين عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقدا والآخر في الذمة نسيئة»[4].

من السنة: حديث عائشة رضي الله عنها **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاما بنسيئة ورهنه درعا له من حديد**[5]، وجه الدلالة من الحديث: أنه باع بنسيئة أي أجل، قال ابن حجر رحمه الله: «وفي الحديث جواز الشراء بالثمن المؤجل»[6].

1-تفسير الطبري، 13/6.
2-المصدر نفسه، 43/6.
3-تفسير البغوي، 349/1.
4-تفسير القرطبي، 377/3.
5-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب شراء النبي صلى الله عليه و سلم بالنسيئة، 377/3، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الرهن وجوازه في الحضر والسفر، 55/5.
6-ابن حجر: فتح الباري، 141/5.

وحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**الذهب بالذهب والفضة بالفضة ...**» [1].

وجه الدلالة: في الحديث شرط التقابض (يدا بيد) في الربويات، ويعني ذلك بمفهوم المخالفة إباحة البيع إذا اختلفت الأجناس، وهذا جاء في نص الحديث صراحة، «**فإذا اختلفت فبيعوا كيف شئتم**»[2].

«أما غير الأموال الربوية من آلات وأدوات وتجهيزات وسيارات فلا يشترط فيها التقابض عملا بحديث عائشة المتقدم»[3]، وأيضا بهذا الحديث أي حديث عبادة بن الصامت.

وحديث: «**ثلاثة فيهن البركة: البيع إلى أجل والمقارضة وأخلاط الشعير...**»[4]، وهذا الحديث ضعيف جدا في إسناده عبد الرحيم بن داود مجهول[5]، ولكن معناه يوافق قواعد الشريعة.

دليل الاستصحاب: استصحاب الأصل وهو الإباحة، فالزيادة بسبب الأجل مباحة حتى يثبت ما يحرمها.

دليل الضرورة: الضرورة في المعاملات التجارية، إذ لا يمكن أن يحضر المال دائما وخاصة في حالات الضيق والحاجة الشديدة، وهذا يجري كثيرا في تجارة الجملة.

اليسر والسماحة: البيع بالتقسيط نظام يوافق اليسر والسماحة ويتم برضا المتعاقدين، ما لم يرد عليه الربا أو المقامرة أو الغبن الفاحش أو التغرير أو التدليس[6].

1-صحيح البخاري كتاب باب البيوع الذهب بالذهب، 761/2، صحيح مسلم، كتاب باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، 44/5.

2-صحيح مسلم، كتاب باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، 44/5.

3-وهبة الزحيلي: المعاملات المالية، 317.

4-سنن ابن ماجة، 390/3.

5-سلسلة الأحاديث الضعيفة، 118/5.

6-وهبة الزحيلي: المعاملات المالية، 313.

أدلة أخرى: -«ولأن البائع في بيع التقسيط وإن أخذ زيادة مؤجلة أو مقسطة مع الثمن فهو مجازف ومخاطر وخاسر في الواقع»[1]، وبيان ذلك: «لأن توافر السيولة النقدية لديه في الحال تمكنه من شراء الشيء مرة أخرى وإجراء مبادلات عليه، كل مبادلة تحقق ربحا»[2]، وفي الغالب يفوق ما يجنيه من المجموع ذلك الثمن الذي زاده في بيع التقسيط.

-الزيادة على السعر الحالّ ليس ربا، لأن البيع يقع بين أشياء مختلفة الأجناس، فلا تقاس على ربا البيوع ولا ربا القروض[3].

-توافر الرضا في عقد البيع.

أدلة المانعين:

استدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا**»[4]، والحديث «فيه متمسك لمن قال يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء»[5].

قول سماك بن حرب أحد الرواة لهذا الحديث في رواية أحمد، حيث فسر البيعتين في بيعة بقوله: «أن يقول الرجل: إن كان بنقد فبكذا وكذا، وإن كان إلى أجل فبكذا وكذا»[6].

وبهذا فسره ابن قتيبة.

تفسير ابن سيرين: عن أيوب عن ابن سيرين أنه كان يكره أن يقول: أبيعك بعشرة دنانير نقدا أو بخمسة عشر إلى أجل[7]، «وما كره ذلك إلا لأنه نهي عنه»[8].

1-وهبة الزحيلي: المعاملات المالية، 313.
2-المصدر نفسه.
3-المصدر نفسه، 318.
4-سنن أبي داود، 325/5.
5-الشوكاني: نيل الأوطار، 214/5.
6-الألباني: السلسلة الصحيحة، 420/5.
7-مصنف عبد الرزاق، 137/8.
8-الألباني: السلسلة الصحيحة، 421/5.

وعلى هذا جمع من علماء السلف: طاووس[1] والأوزاعي والنسائي وابن حبان وابن الأثير في غريب الحديث[2].

الرد على دليل المانعين: رد المجيزون لبيع التقسيط على الحديث الذي استدل به الفريق الأول على منع بيع التقسيط بأجوبة مختلفة أهمها ما يلي:

-بيع التقسيط ليس من البيعتين في بيعة، لأنه بيعة واحدة يقطع فيها المتعاقدان بالثمن والأجل بصفة معلومة لا تدليس ولا جهالة ولا تغرير فيها.

-ضعّف الشوكاني الحديث لورود أحد الضعفاء في سنده وهو محمد بن عمرو بن علقمة، «وقد تكلم فيه غير واحد»[3].

-تأويل البيعتين تأويلا خاصا، كما فعل الشافعي حيث حمل الحديث على صورتين:

الأولى: أن يقول: بعتك بألفين نسيئة وبألف نقدا فأيهما شئت أخذت به.

الثانية: أن يقول: بعتك عبدي على أن تبيعني فرسك[4].

ففي الأولى عدم استقرار الثمن، وفي الثانية تعليق بشرط مستقبل.

-وهناك تأويل آخر «لو فرضنا أن حديث أبي هريرة المذكور صحيح فهو كما ذكرت موجه نحو البيع الذي يتم على سعرين أو ثمنين من دون تعيين أحد منهما، وأما بيع التقسيط أو الأجل فهو بيع يتم على أحد الثمنين دون إبهام أو إيهام أو جهالة»[5].

1-طاووس بن كيسان أبو عبد الرحمن الفارسي اليمني (ت106هـ)، مولى بحير بن رَيْسان بالفتح فسكون، عالم اليمن وفقيهها، أصله من الفرس، أخذ عن زيد بن ثابت وعائشة وأبي هريرة وابن عباس الذي لازمه طويلا، وروى أيضا عن جابر وسراقة بن مالك وابن عمر وغيرهم، وروى عنه عطاء ومجاهد وابن شهاب وخلق كثير، مات في الحج وصلى عليه الخليفة هشام بن عبد الملك، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 38/5، ابن العماد: شذرات الذهب، 133/1.

2- الألباني: السلسلة الصحيحة، 421/5-422.

3-الشوكاني: نيل الأوطار، 214/5.

4-المصدر نفسه.

5-وهبة الزحيلي: المعاملات، 315.

«والعلة في تحريم بيعتين في بيعة عدم استقرار الثمن في صورة بيع الشيء الواحد بثمنين والتعليق بالشرط المستقبل في صورة بيع هذا على أن يبيع منه ذاك»[1].

الترجيح:

يترجح رأي الجمهور لقوة أدلتهم، ولأن الحديث المستدل به لا يشمل معناه مسمى بيع التقسيط فلا يتحقق فيه المناط، والدلالة الكلية للآية تفيد إباحة البيوع بما فيها صورة بيع التقسيط، وزادتها قوة الدلالات المختلفة من النصوص الأخرى، والدلالة الجزئية الواردة في حديث البيعتين لا يمكنها معارضة كلية أصل البيع.

إن البيع بالتقسيط نظام مالي تحتاجه المعاملات الاقتصادية والتجارية اليوم، ويحتاجه الناس في قضاء حوائجهم واقتناء ضرورياتهم، وهو وسيلة التجار في تمويل السلع وكذا يحتاجه أصحاب الشركات والمصانع وبائعو الجملة في مبادلاتهم وتسويق سلعهم وشراء مؤنهم وقطع الغيار للآلات واقتناء الأجهزة والمركبات، فأصبح ضرورة عصرية لا مناص منها، وهي محرك قوي للنشاط التجاري.

كما ييسر للناس توفير ضروراتهم الكبرى مثل السكن، والله سبحانه أعلم.

التكييف الفقهي للانتخابات في الدلالة الكلية والدلالة الجزئية:

الانتخابات هي طريقة اختيار الناس لمن يتولى السلطة عليهم، وهي نازلة من النوازل السياسية التي نظر فيها الفقه الإسلامي المعاصر، وقد اختلفت الاجتهادات في شأن تكييفها الفقهي بين من يلحقها بالشهادة، لأن المنتخب عندما يدلي بصوته فإنما يقدم شهادة منه على تزكية المنتخب المعين عنده، وبين من يلحقها بالوكالة، لأن المنتخب يقوم بتوكيل من ينوب عنه في هذه الولاية أو المجلس أو النقابة[2].

1-الشوكاني: نيل الأوطار، 214/5.

2-فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، 42.

القول الأول وأدلته:

ذهب أصحاب القول الأول إلى أن الانتخاب هو شهادة على صلاح المرشح لولاية من الولايات التي تقدم إليها، وأنه متوفر على المؤهلات المطلوبة لتلك الوظيفة[1].

وانتقد هذا لأن الشهادة يشترط لها العدالة لقوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ**﴾ (**الطلاق، 2**)، وكذا العلم بموضوع الشهادة، ﴿**إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (**الزخرف،86**)، ولكن في واقع الأمر من ينتخب يدلي بصوته وقد لا يكون من أهل العدالة، وقد لا يعلم شيئا عمن يختاره، ولا يدري إن كان أهلا للمسؤولية أو أنه فاقد لشروط الكفاءة التي هي ما يشهد عليه المنتخب في هذه العملية، وليس لهم جواب عن هذا سوى التنزل في شروط الشهادة حتى تتسع دائرة المشاركة الفعلية في العملية الانتخابية.

القول الثاني: **الانتخاب وكالة:** يرى أصحاب هذا القول أن الانتخاب هو توكيل المنتخب المرشح لينوبه في أداء الوظيفة[2]، ومستند هذا القول أن المرشحين يخلفون ناخبيهم في التشريع ومراقبة السلطة التنفيذية وهم واسطتهم إلى حقوقهم[3].

وقد انتقد هذا الرأي بأن الانتخابات توكيل من عموم الناس وليس توكيلا من شخص لشخص، «بمعنى أن يكون لكل مواطن جزء من التوكيل الذي يعطيه الناخبون لممثليهم»[4].

ولكن لا يضر كونه من العموم، لأنهم يملكون الحق في التصرف الجماعي شأن الوكالة، مع أنها مشروطة بقوانين تقيدها، وهذا لا يخرجها عن وصف عقد الوكالة، فهو أقرب إليه من الشهادة.

ويكون هذا الرأي هو الراجح، وتؤيده أحاديث منها:

1-القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، 138-139.

2-مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، 124، ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي، 48.

3-مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، 124.

4-ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي، 20.

1-حديث بيعة النقباء:

فقد طلب النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة من الأنصار من يمثلهم وبايعوا النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك عندما قال لهم: «**أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبا يكونون على قومهم بما فيهم**»[1]، وجه الدلالة: كون هؤلاء النقباء إنما اختيروا من توكيل قومهم لهم.

2-حديث وفد هوازن:

وذلك بعد غزوة حنين، حيث جاء وفد من هوازن إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد أسلموا وبايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطلبوا استرجاع سبيهم وأموالهم، فلم يعطهم إلا إحدى الطائفتين، فاختاروا أن يسترجعوا سبيهم، فقام النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس فخطب فيهم: «**أما بعد فإن إخوانكم هؤلاء قد جاؤوا تائبين، وإني قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب منكم أن يطيّب بذلك فليفعل**»...، فقال الناس: قد طيّبنا ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفعوا**[2] **إلينا عرفاؤكم أمركم**»، فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه أنهم قد طيّبوا وأذنوا»[3].

وجه الدلالة من الحديث: توكيل العرفاء في إسقاط حق السبي والإذن في إرجاعهم لأهلهم، وهؤلاء العرفاء انتخبهم قومهم لينوبوهم في ذلك.

الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في عقوبة منع الزكاة بأخذ نصف المال:

اتفق الفقهاء على أن من كتم زكاته أو امتنع عن دفعها أخذت منه قهرا وإن لم يمكن أخذها إلا بالقتال قوتل عليها، وحكم من منعها إن كان لجحود وجوبها فهو الردة، وإن تركها بخلا بها فإنما هي معصية.

1-مسند أحمد، 461/3.

2-كذا وردت.

3-صحيح البخاري: كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم جاز، 131/3.

ثم اختلفوا هل يعاقب من تؤخذ منه قهرا بمصادرة نصف ماله لحديث بَهز بن حكيم عن النبي صلى لله عليه وسلم قال في مانع الزكاة: **إنا آخذوها وشطر ماله»**[1]، وسبب الاختلاف هل يثبت هذا الحديث ويؤخذ بظاهره أو لا، أي أن العمل يكون بالدلالة الكلية وهي العقوبة على المعصية بأي حكم تعزيري يراه الحاكم، أو يكون بالدلالة الجزئية الثابتة في نص هذا الحديث، وقد اختلفوا على رأيين: التعزير بلا أخذ المال، والعقوبة بأخذ شطر المال.

الرأي الأول: التعزير بلا أخذ المال: الجمهور على هذا الرأي وهم الحنفية والمالكية[2] والحنابلة والشافعية في القول الجديد[3]، قال ابن قدامة: «وإن منعها معتقدا وجوبها وقدر الإمام على أخذها منه أخذها وعزره، ولم يأخذ زيادة عليها في قول أكثر أهل العلم منهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم»[4].

أدلة الجمهور: 1-حديث فاطمة بنت قيس أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: **«ليس في المال حق سوى الزكاة»**[5].

وجه الدلالة: نفي النبي صلى الله عليه وسلم وجود أي حق غير الزكاة، فيدل على أنه لا يؤخذ إلا الزكاة، وينتفي غيرها، فليس فيها المصادرة المذكورة في حديث بهز بن حكيم.

2- لم يفعل هذا التغريم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك في عهد أبي بكر عندما امتنعت قبائل من العرب من دفع الزكاة، قال ابن قدامة: «ولأن منع الزكاة في زمن أبي بكر رضي الله عنه بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم مع توفر الصحابة رضي الله عنهم، فلم ينقل أحد عنهم زيادة ولا قولا بذلك»[6].

1-سنن أبي داود، 12/2، مسند أحمد، 4/5.

2-القرافي: الذخيرة، 134/3.

3-النووي: المجموع، 331/5، سنن البيهقي الكبرى، 105/4.

4-ابن قدامة: المغني، 434/2.

5-سنن ابن ماجة، 570/1.

6-ابن قدامة: المغني، 434/2.

3-القياس على سائر العبادات التي لا يجب بالامتناع منها أخذ شطر المال[1].

الرأي الثاني: أخذ الزكاة ونصف المال:

وهو رأي إسحاق بن راهوية وأبي بكر بن عبد العزيز والشافعي في القديم، «وقال الشافعي يؤخذ شطر مالهم لما في أبي داود أنه صلى الله عليه وسلم قال: فيمن منعها: **إنا آخذوها وشطر ماله**»[2] الحديث»[3]، ورجحه بعض الحنابلة وروي عن أحمد والأوزاعي[4].

أدلة الرأي الثاني: العقوبة بأخذ نصف المال:

استدل من أخذ بحكم العقوبة المالية في حق الممتنع من الزكاة بحديث بَهز بن حكيم عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول فيمن يمنع زكاة ماله: «**إنا آخذوها وشطر ماله**»[5]، «وذكر هذا الحديث لأحمد فقال: ما أدري ما وجهه»[6]، «وسئل عن إسناده إسناده فقال: هو عندي صالح الإسناد رواه أبو داود والنسائي في سننهما»[7]، وجد بَهز بن حكيم هو معاوية بن حيدة[8].

«وهو حجة في أخذها من الممتنع ووقوعها موقعها»[9].

جواب الجمهور على الحديث:

اختلف الجواب من قبل الجمهور على الحديث الذي رواه أبو داود والنسائي في سننهما.

1-القرضاوي: فقه الزكاة، 779/2.

2-سنن أبي داود، 12/2، مسند أحمد، 4/5.

3-القرافي: الذخيرة، 153/3.

4-القرضاوي: فقه الزكاة، 779/2.

5-سنن أبي داود، 12/2، مسند أحمد، 4/5.

6-ابن قدامة: المغني، 434/2.

7-المصدر نفسه.

8-ابن حجر: فتح الباري، 331/1.

9-الشوكاني: نيل الأوطار، 179/4.

1-قالوا إن الحديث كان في بدء الإسلام عندما شرعت عقوبات التغريم المالي، ثم نسخ[1] بعد بعد ذلك بالحديث الذي رواه ابن ماجة عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**ليس في المال حق سوى الزكاة**»[2].

قال البيهقي: «وقد كان تضعيف الغرامة على من سرق في ابتداء الإسلام، ثم صار منسوخا، واستدل الشافعي على نسخه بحديث البراء بن عازب فيما أفسدت ناقته، فلم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم في تلك القصة أنه أضعف الغرامة، بل نقل فيها حكمه بالضمان فقط، فيحتمل أن يكون هذا من ذك، والله أعلم»[3].

وهذا ينبني على أصل العقوبات المالية، «وقد كانت مشروعة قبل ذلك، كما في حديث بَهز بن حكيم عن أبيه عن جده في مانع الزكاة: فإنا آخذوها وشطر ماله»[4].

لكن دعوى النسخ غير ثابتة، لأن التاريخ مجهول كما يمكن الجمع بين النصين، والعمل بالدليلين أولى من إهمال أحدهما.

2-وأوله بعض العلماء باختيار الأفضل من ماله في أخذ الزكاة فتزيد قيمة ما يؤخذ منه، «حكى الخطابي عن إبراهيم الحربي أنه يؤخذ منه السن الواجبة عليه من خيار ماله من غير زيادة في سن ولا عدد، لكن ينتقى من خير ماله ما تزيد به صدقته في القيمة بقدر شطر قيمة الواجب عليه»[5].

ولكن يبدوا وأن في هذا تكلفا تأباه ألفاظ الحديث.

3-تأويل الحديث بصرف ظاهره من الإيجاب إلى الزجر والترهيب[6].

1-ابن قدامة: المغني، 434/2، القرافي: الذخيرة، 135/3.

2-سنن ابن ماجة، 9/3.

3-سنن البيهقي الكبرى، 105/4.

4-ابن حجر: فتح الباري، 365/4.

5-ابن قدامة: المغني، 434/2.

6-القرضاوي: فقه الزكاة، 780/2.

4-تضعيف الحديث من قبل راويه بهز بن حكيم، فقد قال فيه الشافعي: «ليس بَهز حجة وهذا الحديث لا يثبته أهل العلم بالحديث، ولو ثبت لقلنا به»[1]، وهذا بعدما أخذ به في القول القديم له، وممن ضعفه ابن الطلاع وابن حزم، لكن جمعا من المحدثين صححوه كابن القطان والذهبي وأبي داود والترمذي والحاكم وابن حجر والبخاري الذي احتج به خارج الجامع الصحيح[2].

الرد على أدلة النافين للعقوبة:

1-حديث «**ليس في المال حق سوى الزكاة**»[3].

وورد هذا الحديث عن فاطمة بنت قيس نفسها عند الترمذي بلفظ مخالف وهو: «**في المال حق سوى الزكاة**»[4]، بسقوط لفظ «**ليس**»، وفي الشريعة أحكام تؤيد اللفظ الثاني، وهي ما ما جاء في حق الضيف وسد الرمق في حق المضطر، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام،141**).

«والراجح كما ذهب إليه المحقق أحمد شاكر أن كلمة ليس في رواية بعض نسخ ابن ماجة قد زيدت في الحديث خطأ عن طريق النساخ»[5]، وأورد الأدلة على ذلك وهي:

1-أن أكثر المحدثين رووه بلفظ: «**إن في المال حقا سوى الزكاة**»، رواه بذلك الترمذي والبيهقي والطبري والدارمي[6] وغيرهم.

2-رواية الطبري للحديث وهي بلفظ «**إن في المال حقا سوى الزكاة**»، من طريق يحيى بن آدم التي رواه فيها ابن ماجة، مما يدل على أن اللفظ الصحيح هو ما في سائر الروايات.

1-الشوكاني: نيل الأوطار، 179/4.

2-المصدر نفسه.

3-سنن ابن ماجة، 9/3.

4-سنن الترمذي، 48/3.

5-محمد أبو ليل: السياسة الشرعية، 72.

6-سنن الترمذي، 48/3، سنن الدارمي، 471/1.

3-نسب ابن كثير في تفسيره الحديث للترمذي وابن ماجة معا[1] ولم يفرق بينهما.

الترجيح:

إن هذه العقوبة التي وردت في هذا الحديث دلالتها ظنية مع وجود الظن القوي في خطأ النساخ في لفظ الحديث الأول، «**ليس في المال حق سوى الزكاة**»، يؤيد ثبوت هذه العقوبة، وأنها غير منسوخة، لأن النسخ يحتاج إلى دليل الإثبات، والعمل بالدليلين خير من إهمال أحدهما، وبالتالي يترجح أن تثبت هذه العقوبة، وهي ثابتة بالدلالة الجزئية، وتكون إلى الحاكم، ولكنها إلى التهديد أكثر مما هي عقوبة حقيقية كما ذهب إلى ذلك الماوردي، فهي دلالة كلية يتخير منها الإمام ما يناسب الحال، فإذن الحديث «يتضمن عقوبة تعزيرية مفوضة إلى رأي الإمام وتقديره»[2]، وهي من الأحكام التي تدخل في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بوصف الإمامة والرئاسة، والله سبحانه أعلم.

الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في الإطلاق والتقييد في توبة القاتل:

هذه المسألة من مسائل الخلاف الفقهي، وقد تناولها كلام المفسرين وبحوث الفقهاء، وهي تتعلق بموضوع التوبة، والتوبة مطلق وكلي، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ**﴾ (**النساء، 17**)، وقال: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ**﴾ (**طه، 82**)، وقال صلى الله عليه وسلم: «**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**»[3]، فهذه النصوص وغيرها مثل حديث قاتل المائة الذي رواه البخاري في صحيحه، والذي أفاد أن الله غفر له بسبب توبته رحمة منه سبحانه، فهذه النصوص تفيد ثبوت الحكم القطعي وهو أن الله تعالى يقبل التوبة عن عباده إذا تابوا، ويقبل توبتهم من جميع الذنوب، وليس هنا تخصيص ولا تقييد.

1-تفسير ابن كثير، 488/1.

2-القرضاوي: فقه الزكاة، 780/2.

3-سنن النسائي، 320/5.

ومع هذا وقع الخلاف في توبة القاتل عمدا لظاهر هذه الآية، وهي قول الله تعالى: **﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾** (**النساء، 93**).

وقد اختلف فيها على رأيين:

الرأي الأول: التوبة مقبولة:

والله تعالى يغفر للتائبين جميع ذنوبهم إن تابوا منها توبة نصوحا، بل إن الكفر إن تاب منه صاحبه قبل الله إسلامه وإيمانه، قال تعالى: **﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلاَةَ وَآتَوُاْ ٱلزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي ٱلدِّينِ﴾** (**التوبة، 11**).

وهذا رأي الجمهور مستدلين بعموم النصوص ومطلقها في أمر التوبة، بل ورد ذكر القتل ثم قبول التوبة منه في سورة الفرقان في قوله تعالى: **﴿وَلاَ يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلاَّ بِٱلْحَقِّ﴾** (**الفرقان، 68**)، ثم جاء عرض التوبة: **﴿إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾** (**الفرقان، 70**)، لذلك قال البيضاوي في تفسيره: «قال ابن عباس رضي الله عنه: لا تقبل توبة قاتل المؤمن عمدا، ولعله أراد به التشديد إذ روي عنه خلافه، والجمهور على أنه مخصوص بمن لم يتب، لقوله تعالى: **﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ﴾**، ونحوه»[1].

ثم ذكر تأويلين للآية:

الأول: «وهو عندنا إما مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة وغيره، ويؤيده أنه نزل في مقيس بن صبابة[2] وجد أخاه هشاما قتيلا في بني النجار، ولم يظهر قاتله، فأمرهم رسول الله

1-تفسير البيضاوي، 236/2.

2-مقيس بن صُبابة بضم الصاد الكناني القرشي، شاعر اشتهر في الجاهلية، حرم على نفسه الخمر، شهد بدرا مع المشركين، أسلم أخوه هشام فقتله رجل من الأنصار خطأ، فقدم مقيس إلى النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة مظهرا الإسلام، فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم دية أخيه، لكنه ترصد قاتل أخيه فقتله وفر إلى مكة مرتدا، أهدر النبي

صلى الله عليه وسلم أن يدفعوا إليه ديته فدفعوا إليه، ثم حمل على مسلم فقتله ورجع إلى مكة مرتدا»[1].

الثاني: «المراد بالخلود المكث الطويل، فإن الدلائل متظاهرة على أن عصاة المسلمين لا يدوم عذابهم»[2].

ومقيس بن صُبابة الذي نزلت فيه هذه الآية أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه يوم فتح مكة، وقتل بسوقها[3].

وأورد ابن حجر رحمه الله أنه أعلن إسلامه يوم الفتح فقبل منه النبي صلى الله عليه وسلم وعفا عنه[4]، والأظهر أنه قتل يوم الفتح كما ذكر الطبري والذهبي وابن كثير، والله أعلم.

وقال ابن عاشور: «وقوله (خالدا فيها) محمله عند جمهور علماء السنة على طول المكث في النار لأجل قتل المؤمن عمدا، لأن قتل النفس ليس كفرا بالله ورسوله، ولا خلود في النار إلا للكفر، على قول علمائنا من أهل السنة، فتعين تأويل الخلود بالمبالغة في طول المكث، وهو استعمال عربي»[5].

«ومحمله عند من يكفر بالكبائر من الخوارج وعند من يوجب الخلود على أهل الكبائر على وتيرة إيجاب الخلود بارتكاب الكبيرة، وكلا الفريقين متفقون على أن التوبة ترد على جريمة قتل النفس عمدا، كما ترد على غيرها من الكبائر»[6].

صلى الله عليه وسلم دمه فقتله نميلة بن عبد الله يوم الفتح، ترجمته عند: الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 110/2، الذهبي: تاريخ الإسلام، 402/2.

1-تفسير البيضاوي، 236/2-237.

2-المصدر نفسه، 237/2.

3-تفسير ابن عاشور، 222/4.

4-ابن حجر: فتح الباري، 11/8.

5-تفسير ابن عاشور، 222/4.

6-المصدر نفسه، 223/4.

وفي فقه حديث قاتل المائة قال ابن حجر: «وفي الحديث مشروعية التوبة من جميع الكبائر حتى من قتل الأنفس، ويحمل على أن الله تعالى إذا قبل توبة القاتل تكفل برضا خصمه»[1].

الرأي الثاني: رأي الذين يقولون لا توبة للقاتل:

«إلا أن نفرا من أهل السنة شذ شذوذا بينا في محمل هذه الآية، فروي عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس أن قاتل النفس متعمدا لا تقبل له توبة، واشتهر ذلك عن ابن عباس وعرف به أخذا بهذه الآية، وأخرج البخاري أن سعيد بن جبير قال: آية اختلف فيها أهل الكوفة، فرحلت فيها إلى ابن عباس فسألته عنها، فقال: نزلت هذه الآية ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا**﴾ (**النساء، 93**)»[2].

ورد الجمهور على هذا الرأي بأن ما ورد من ذلك في الآية يحمل على التغليظ[3].

وذهب ابن عاشور مذهب الجمهور فقال: «والحق أن محمل التأويل ليس هو تقدم النزول أو تأخره، ولكنه في حمل مطلق الآية على الأدلة التي قيدت جميع أدلة العقوبات الأخروية بحالة عدم التوبة، فأما حكم الخلود فحمله على ظاهره أو مجازه، وهو طول المدة في العقاب»[4].

وتحمل تفسيرات ابن عباس وابن مسعود على التهويل للزجر، «لئلا يجترئ الناس على قتل النفس عمدا، ويرجون التوبة، ويعضدون ذلك بأن ابن عباس روي عنه أنه جاءه رجل فقال: ألمن قتل مؤمنا متعمدا توبة فقال: لا إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا

1-ابن حجر: فتح الباري، 517/6.

2-تفسير ابن عاشور، 223/4.

3-ابن حجر: فتح الباري، 496/8.

4-تفسير ابن عاشور، 223/4.

كنت تفتينا، فقد كنت تقول إن توبته مقبولة، فقال: إني لأحسب السائل مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا، قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك»[1].

وهذا من السياسة الشرعية الدقيقة والحكيمة في الفتوى، فاختلافها باختلاف أحوال أهلها وما تفضي إليه من المآلات والمناطات، وما توجبه الوقاية من غائلة القول في الأحكام الشرعية، وهو ما روي كذلك عن ابن شهاب، فإنه كان «إذا سأله عن ذلك من يفهم منه أنه كان قتل نفسا يقول له: توبتك مقبولة، وإذا سأله من لم يقتل وتوسم من حاله أنه يحاول قتل نفس قال له: لا توبة للقاتل»[2].

الترجيح:

إنه يبعد أن يقبل الله تعالى توبة أعظم المعاصي وهي الكفر به سبحان ولا يقبل توبة قاتل النفس وجرمه دون جرم الكفر بلا شك، وهذا من المرجحات لرأي الجمهور، إضافة إلى تأويل هذا النص بأنه مطلق وهو محمول على المقيدات المختلفة، كما ذكر ابن عاشور رحمه الله هو وغيره، والله سبحانه أعلم.

شرط الحرز في السرقة بين الدلالة الكلية والدلالة الجزئية:

لإقامة حد السرقة يشترط توافر شروط السرقة والمتمثلة «في الأخذ خفية وأن يكون الشيء المأخوذ محرزا متمولا مملوكا للغير تصل قيمته حد النصاب أو تزيد، وأن يكون المسروق مما لا يتسارع إليه التلف، وأن لا يكون للسارق تأويل ولا شبهة»[3].

فلو دخل شخص منزلا وجمع مالا مملوكا للغير يبلغ النصاب ووضعه في حقيبته ولكن قبل أن يخرج أمسك به صاحب المال أو غيره، فهل يكون عليه القطع، أو ليس عليه القطع، لأنه لم يخرج من المنزل ولم يحز إليه المال بعد؟، اختلف الفقهاء على رأيين:

1-تفسير ابن عاشور، 4/223-224.

2-المصدر نفسه.

3-منصور الحفناوي: الشبهات وأثرها في العقوبة، 532.

الرأي الأول:

مذهب الجمهور: هذا الفعل لا يعد سرقة موجبة للحد، لأنه لم يخرج عن حيازة صاحبه[1]، ولكن عليه التعزير المناسب، وعلى هذا عمر بن عبد العزيز وعمرو بن دينار والثوري ومالك والشافعي وأصحاب الرأي[2].

الرأي الثاني:

يجب عليه القطع لأنه أتى بفعل السرقة، وهو قول عائشة والحسن والنخعي وداود[3]، وعليه ابن حزم الذي يقول: «فوجب بنص القرآن أن كل من سرق فالقطع عليه، وأن من اكتسب سرقة فقد استحق بنص كلام الله تعالى جزاء لكسبه ذلك قطع يده نكالا»[4]، وهو بضرورة الحس واللغة سارق، «فقطع يده واجب بنص القرآن، ولا يحل أن يخص القرآن بالظن الكاذب ولا بالدعوى العارية من البرهان»[5]، ويرد على هذا القول بأن السرقة في عرفهم يشترط فيها الحرز، فإن «السارق عند العرب من جاء مستترا إلى حرز فأخذ منه ما ليس له»[6]، وقال ابن حجر: «قال ابن بطال[7]: الحرز مستفاد من معنى السرقة يعني في اللغة»[8].

اللغة»[8].

والرد على ابن حزم وداود أن يقال: هناك تخصيص لهذا العموم بالصبي والمجنون والشيء غير المتمول، كما في حديث: «**لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل، فإذا أواه المراح**

1-ابن قدامة: المغني، 246/10، ابن رشد: البيان والتحصيل، 207/16.

2-ابن قدامة: المغني، 246/10.

3-المصدر نفسه.

4-ابن حزم: المحلى، 326/11.

5-المصدر نفسه.

6-لسان العرب، 155/10.

7-خلف بن أحمد بن بطال أبو الحسن البكري (ت144هـ)، المعروف بابن اللحام، أخذ عن أبي عمر الطلمنكي وابن وابن عفيف، عني بالحديث، وشرح صحيح البخاري، وكان من كبار المالكية، ولي القضاء، ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 47/18، ابن فرحون: الديباج، 185.

8-ابن حجر: فتح الباري، 98/12.

أو الجرين فالقطع فيما يبلغ ثمن المجنّ»[1]، وفي الحديث الآخر: «**لا قطع في ثمر أو كَثَر»**[2].

فإذن هنا السرقة لفظ له معنى مطلق ورد تقييده بشرط الحرز، وهذا الخلاف أثمر شبهة تدرأ العقوبة الحدية عن الفاعل في هذه الحال[3].

ويقوي دلالة هذا الشرط ما يؤيده من المعاني المقاصدية في هذا الحد، «قال المازري ومن تبعه: صان الله الأموال بإيجاب قطع سارقها، وخص السرقة لقلة ما عداها بالنسبة إليها من الانتهاب والغصب، ولسهولة إقامة البينة على ما عدا السرقة بخلافها، وشدد العقوبة فيها ليكون أبلغ في الزجر»[4].

المطلب الخامس: أثر الدلالة الخارجية في المطلق والمقيد:

الدلالة الخارجية في مسألة إحياء الموات:

«الموات هي الأرض التي لا مالك لها ولا منتفع بها»[5]، فهي الأرض المعطلة التي لا تزرع ولا تسقى ولا تحرث ولا تشق فيها العيون ولا تحفر الآبار، فيشترط ثلاثة أمور لتكون بهذا الوصف:

1-أن تكون معطلة.

2-أن تكون غير منتفع بها.

3-أن لا تكون مملوكة لأحد من الناس.

1-مالك: الموطأ، 831/2.

2-سنن أبي داود، 237/4، سنن الترمذي، 52/4، كَثَر بفتحتين أو كَثْر بفتحة ثم سكون: جُمّار النخل وهو شحمه شحمه الذي وسط النخلة، ولفظ الحديث ورد بفتحتين انظر: لسان العرب، 131/5، الزرقاني: شرح الموطأ، 199/4.

3-منصور الحفناوي: الشبهات وأثرها في العقوبة، 537.

4-ابن حجر: فتح الباري، 98/12.

5-القرافي: الذخيرة، 147/6، انظر: ابن قدامة: المغني، 164/6.

وإحياؤها يكون بخدمتها، وذلك بشق العيون أو حفر الآبار أو زراعتها أو سقيها أو بنائها، وبالجملة: فإن إحياءها يكون بكل ما يؤثر فيها مما يعده العرف خدمة للأرض بقصد الانتفاع بها[1].

فهل هذا الإحياء يكون سببا لملكها ممن فعل فلا يجوز أن يأخذها منه غيره، وهل هذا الإحياء يحتاج إلى إذن الإمام أو أنه حكم شرعي مستقل عن إذنه؟.

اتفق العلماء على جواز إحياء الموات، واختلفوا هل يكون بإذن الإمام أو يجوز بغير إذنه، وفي هذا على ثلاثة آراء:

الرأي الأول:

الجواز بإذن الإمام، فلا يجوز إحياء الموات إلا بإذنه، وهو قول أبي حنيفة وعليه المذهب[2]، يقول ابن نجيم: «ومن أحياها بإذن الإمام ملكها، وهو قول الإمام»[3]، ويمنع الإحياء إذا كان قريبا، «ولا يجوز إحياء ما قرب من العامر لتحقق حاجتهم إليه»[4].

الرأي الثاني:

الجواز دون رأي الإمام وهو رأي الشافعية والحنابلة[5] وصاحبي أبي حنيفة أبي يوسف ومحمد[6]، ومحمد[6]، وأشهب من المالكية[7].

الرأي الثالث: التفصيل:

وهو ما ذهب إليه المالكية ففرقوا بين حالتين:

1-ما كان بعيدا: فيجوز إحياؤه وتملكه دون إذن الإمام إلا على وجه الاستحباب.

1-محمد أبو ليل: السياسة الشرعية، 198.

2-حاشية ابن عابدين، 432/6.

3-ابن نجيم: البحر الرائق، 239/8.

4-المصدر نفسه، 240/8.

5-ابن حجر: فتح الباري، 18/5، ابن قدامة: المغني، 204/6.

6-حاشية ابن عابدين، 432/6.

7-الزرقاني: شرح الموطأ، 36/4.

2-ما كان قريبا: وهو القرب والبعد إلى الأرض العامرة، فيترك الحمى لأهله، فإذا كان قريبا احتاج إلى إذن الإمام، وهذا بشرط ألا يكون فيه ضرر على الطريق أو الماء أو الحيوان أو غير ذلك، فإن كان فيه ضرر لم يبح بأي حال، وهو المشهور عند المالكية[1].

«وضابط القرب ما بأهل العمران إليه حاجة من رعي ونحوه»[2].

أدلة القول الأول:

استدل الحنفية بأحاديث وبالقياس وبآثار الصحابة.

1-حديث «**ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه**»[3]، والتزموا أن العموم هنا غير مراد بل بل مخصوص بما يحتاج إلى رأي الإمام وسلطته[4].

2-لأن هذه الأرض هي أرض غنيمة كانت بيد الكفار ثم صارت إلى المسلمين فلا يملكها أحد، بل هي للمسلمين جميعا، فيتصرف فيها الإمام حسب حاجاتهم[5].

3-**الدليل العقلي**: مطالبة صاحب التحجير على الأرض بالإحياء أو الترك، فدل هذا على أن الإمام هو المتصرف فيها وله أن يمنع من أراد من ذلك[6].

4-استدلوا بآثار وردت في عمل الخلفاء الراشدين:

عن الشعبي أن ناسا أتوا أبا بكر رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إن بأرضنا رسوما قد كانت أرحاء على عهد أهل عاد فإن أذنت لنا حفرنا آبارها وعملناها فأصبنا منها معروفا وانتفع بها الناس، فأرسل إلى عمر رضي الله عنه بعدما كتب

1-القرافي: الذخيرة، 421/3-422، 147/6-151، ابن عبد البر: الكافي، 948/2.

2-ابن حجر: فتح الباري، 18/5.

3-البيهقي: معرفة السنن والآثار، 8/9.

4-ابن نجيم: البحر الرائق، 239/8.

5-المصدر نفسه.

6-ابن قدامة: المغني، 204/6.

لهم كتابا، فقال عمر رضي الله عنه: «إن الأرض فيء للمسلمين فإن رضي جميع المسلمين بهذا فأعطهم، وإلا فليس أحد أحق بها من أحد، وليس لهؤلاء أن يأكلوها دونهم»[1].

وعن الشعبي عن عبد العزيز بن أبي أسماء أن ناسا قدموا من البحرين على ابن عباس رضي الله عنه بالبصرة فقالوا: إن بأرضنا أرضا ليس لأحد من الناس قد خربت منذ آباد الدهر فأعطناها، فكتب لهم إلى علي رضي الله عنه، فلحقوه بالكوفة، فقال الأرض فيء للمسلمين ما خرج منها فهو بينهم سواء ولو رضوا كلهم أعطيتكموه، ولكن لا يحل لي أن أعطيكم ما لا أملك[2].

أدلة القول الثاني:

1-حديث «**من أحيى أرضا ميتة فهي له**»[3]، وجه الدلالة: عدم ذكر إذن الإمام في تمليك الأرض لمن أحياها فدل على أن ذلك ليس شرطا، وهذا عموم ليس له مخصص[4]، قال يحي بن آدم: «وإحياء الأرض أن يستخرج فيها عينا أو قليبا أو يسوق إليها الماء، فهذه لصاحبها أبدا لا تخرج من ملكه، وإن عطلها بعد ذلك، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أحيى أرضا فهي له، فهذا إذن من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها للناس، فإن مات فهي لورثته، وله أن يبيعها إن شاء»[5].

2-حيازة الأرض الموات هو ملك مباح، فلا يحتاج إلى إذن[6].

3-حديث «**عاديّ[7] الأرض لله ورسوله، ثم هي لكم بعد**»[8].

1-ابن رجب: الاستخراج، 68/1.

2-المصدر نفسه.

3-الموطأ، 743/2.

4-ابن قدامة: المغني، 204/6.

5-يحيى بن آدم: الخراج، 101/1.

6-ابن قدامة: المغني، 204/6.

7-عاديّ بتشديد الياء نسبة لعاد أي القديم، والمراد غير المملوكة، المناوي: فيض القدير، 394/4.

8-سنن البيهقي الكبرى، 143/6.

4-القياس على ماء البحر والنهر وصيد الطير والحيوان، فكل ذلك لا إذن في تمليكه، فكذلك أرض الموات بعد إحيائها[1].

5-قياس الإحياء على البيع والهبة وسائر أسباب التملك، والتي لا يشترط فيها إذن الإمام.

6-حديث عروة قال: «**أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الأرض لله والعباد عباد الله ومن أحيى مواتا فهو أحق به**»[2].

7-عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**العباد عباد الله والبلاد بلاد الله فمن أحيى من موات الأرض شيئا فهو له**»[3].

أدلة القول الثالث:

1-استدلوا بالحديث السابق «**من أحيى أرضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق**»[4]، لعمومه وعدم اشتراط الإذن بمنطوقه.

«فهي له بمجرد الإحياء ولا يحتاج لإذن الإمام في البعيدة عن العمران اتفاقا، قال مالك: معنى الحديث في فيافي الأرض وما بعد من العمران، فإن قرب فلا يجوز إحياؤه إلا بإذن الإمام»[5].

2-واستدلوا في منع تمليك القريب من العمران بحديث: «**لا ضرر ولا ضرار**»[6]، «ولأهل البئر منع من يبني أو يحفر في ذلك الحريم نفيا للضرر عنهم، ولو لم يضر بهم الحفر لصلابة الأرض لمنع تعذر مناخ الإبل ومرابض المواشي عند الورود»[7].

1-ابن حجر: فتح الباري، 18/5.

2-الزرقاني: شرح الموطأ، 36/4.

3-المصدر نفسه.

4-الموطأ، 743/2.

5-الزرقاني: شرح الموطأ، 36/4.

6-سنن ابن ماجة، 430/3، الموطأ، 745/2.

7-القرافي: الذخيرة، 151/6.

مناقشة أدلة القول الأول:

الحديث ضعيف لانقطاعه بين مكحول ومن فوقه في سلسلة السند، وراويه عن مكحول رجل مجهول، «ولا حجة في هذا الإسناد»[1].

وأما دليل الغنيمة فإن الأموال التي يستولي عليها الفاتحون فإنها أنواع.

الترجيح: يترجح لدي قول أبي حنيفة رضي الله عنه بناء على دلالة التقييد في الحديث، فلما كان الخلاف في نوع التصرف الصادر هنا من النبي صلى الله عليه وسلم، «صار الخلاف هل الحديث حكم أو فتوى، فمن قال بالأول قال لا بد من الإذن، ومن قال بالثاني قال لا يحتاج إليه»[2].

الدلالة الخارجية في المطلق والمقيد في مسألة القسامة:

وصف المسألة:

الدليل الخاص بالقصاص هو قول الله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ**﴾ (**المائدة، 45**)، ﴿**وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَأُولِي ٱلأَلْبَابِ**﴾ (**البقرة، 179**)، هذا هو الأصل وهذا هو حكم القصاص يكون بناء على وجود المعصوم المكافئ، ولكن قضية القسامة جاءت مخالفة لهذا، لأنها تفضي إلى القصاص من شخص بناء على أيمان خمسين فردا يقسمون على أنه القاتل فيقتل به، أو يقسم خمسون فردا من المتهمين أنهم ما قتلوا فيبرأون، وقد اختلف فيها الفقهاء على أقوال أعرضها فيما يأتي.

القول الأول: القود بالقسامة:

وهو مذهب المالكية، ومما استدلوا به شرع من قبلنا المستفاد من قصة البقرة، فقد جرت عادة فقهائهم على الاحتجاج بقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً**﴾ (**المائدة، 45**)، ويأخذون بقول المقتول: دمي عند فلان، أو قتلني فلان، ويجعلونه موجبا

1-البيهقي: معرفة السنن والآثار، 8/9.

2-الزرقاني: شرح الموطأ، 36/4.

لحكم القسامة، «وقد أورد على احتجاج المالكية بها أن هذا من خوارق العادات ولا تفيد أحكاما، وأجاب ابن العربي بأن المعجزة في إحياء الميت، فلما حيي صار كلامه ككلام سائر الأحياء، وهو جواب لطيف لكنه غير قاطع»[1].

«وفي هذه الآية دلالة على أن تعمد اليمين الفاجرة يفضي إلى الهلاك، ويؤيده ما رواه البخاري في كتاب الديات من خبر الهذليين الذين حلفوا أيمان القسامة في زمن عمر وتعمدوا الكذب، فأصابهم مطر فدخلوا غارا في جبل، فانهجم عليهم الغار فماتوا جميعا»[2]، ويعني آية ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ **(التوبة، 42)**.

وجاء في شرح الزرقاني تعليقه على حديث القسامة: «وفيه مشروعية القسامة وبه أخذ كافة الأئمة والسلف من الصحابة والتابعين وعلماء الأمة كمالك والشافعي في أحد قوليه وأحمد، وعن طائفة التوقف فيها فلم يروا القسامة ولا أثبتوا لها في الشرع حكما، وهذا الحديث رواه البخاري في الأحكام»[3].

وقد ذهب إلى القول بوجوب القود بالقسامة كثيرون، وهو مذهب مالك وأصحابه وأحمد وهو أحد قولي الشافعي، وروي عن ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز، وذكر أن عمر بن عبد العزيز رجع عنه، وهو كذلك قول أبي ثور وابن المنذر، ومثلهم الزهري وربيعة وأبو الزناد، وكذلك الليث والأوزاعي وإسحاق وداود[4].

القول الثاني: القسامة توجب الدية فقط:

يرى أصحاب هذا القول أن القسامة توجب الدية ولا توجب القصاص، وهو أصح قولي الشافعي ومذهب أبي حنيفة، جاء في المبسوط: «وإذا وجد الرجل قتيلا في محلة قوم فعليهم

1-تفسير ابن عاشور، 544/1.

2-المصدر نفسه، 106/10.

3-الزرقاني: شرح الموطأ، 259/4.

4-تفسير االشنقيطي، 129/3.

أن يقسم منهم خمسون رجلا بالله ما قتلنا ولا علمنا قاتلا، ثم يغرمون الدية، بلغنا نحو من هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم»[1].

وروي عن أبي بكر وعمر وابن عباس ومعاوية رضي الله عنهم، ولمعاوية رأي ثان وهو القتل بها أيضا، وممن يرى أنها توجب الدية فقط الحسن البصري والشعبي والنخعي وعثمان البتي[2] والحسن بن صالح، وغيرهم[3].

القول الثالث: «وذهبت جماعة أخرى إلى أن القسامة لا يثبت بها حكم من قصاص ولا دية، وهذا مذهب الحكم بن عتيبة[4] وأبي قلابة[5] وسلام بن عبد الله وسليمان بن يسار[6] وقتادة ومسلم بن خالد وإبراهيم بن علية[7]، وإليه ينحو البخاري، وروي عن عمر بن عبد العزيز باختلاف عنه»[8].

1-الشيباني: المبسوط، 474/4.

2-البتي هو عثمان أبو عمرو، أصله من الكوفة، البتي بياع البتوت وهي الأكسية الغليظة، فقيه البصرة وعالمها، صاحب رأي وفقه، حدث عن أنس والشعبي والحسن، وعنه شعبة وسفيان وهشيم، ترجمته عند: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 55/2، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 148/6-149.

3-تفسير االشنقيطي، 130/3.

4-الحكم بن عتيبة أبو محمد الكندي مولاهم الكوفي، ويقال أبو عمرو وأبو عبد الله (ت115هـ)، إمام أهل الكوفة، أخذ عن أبي جحيفة السوائي وشريح القاضي وابن أبي ليلى وغيرهم، وأخذ عنه الأعمش ومسعر بن كدام والأوزاعي وشعبة وقيس بن الربيع وخلق كثير، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 208/5.

5-عبد الله بن زيد بن عمرو أو عامر بن ناتل بن مالك أبو قلابة الجرمي (ت104هـ)، والجرمي نسبة لجرم بطن من قضاعة، أقام بالشام، حدث عن أنس وثابت بن الضحاك ومالك بن الحويرث وحذيفة وغيرهم، وحدث عنه مولاه أبو رجاء سلمان ويحيى بن أبي كثير وثابت البناني وقتادة وغيرهم، وهو فقيه كثير الحديث، كان واليا على حمص، وطلب للقضاء ففر، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 468/4-469، الرازي: الجرح والتعديل، 57/5.

6-سليمان بن يسار، مولى ميمونة، اختلف في كنيته، وهو أحد الفقهاء السبعة في المدينة، ترجمته عند: وفيات الأعيان: ابن خلكان، 399/2، الرازي: الجرح والتعديل، 149/4، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 444/4.

7-ابن علية هو محمد بن أحمد بن عمرو البصري (ت193هـ)، راوية وفقيه، روى السنن عن أبي داود، روى عنه الشافعي وأحمد، وكان ثقة نبيلا، ولي المظالم والقضاء، وظل يروي السنن حتى مات رحمه الله، ترجمته عند: ابن العماد: شذرات الذهب، 334/1، ابن كثير: البداية والنهاية، 658/10.

8-تفسير االشنقيطي، 130/3.

أدلة القول الأول:

ودليل القائلين بالقصاص بالقسامة حديث سهل بن أبي حثمة ورافع بن خديج، وفيه أن محيصة بن مسعود وعبد الله بن سهل انطلقا قبل خيبر، فتفرقا في النخل، فقتل عبد الله بن سهل، فاتهموا اليهود، ولما رفع الأمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برُمّته**»، فأبوا ذلك، وأبوا أن تحلف لهم اليهود، **فواداه رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله**[1].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بحديث أخرجه ابن أبي شيبة بسند صحيح إلى الشعبي قال: وجد قتيل بين حيين من العرب فقال عمر: قيسوا ما بينهما، فأيهما وجدتموه إليه أقرب فأحلفوهم خمسين يمينا، وأغرموهم الدية[2]، وأخرج الشافعي عن سفيان بن عيينة عن منصور عن الشعبي أن عمر كتب في قتيل وجد بين خَيْوان ووادعة[3] أن يقاس ما بين القريتين، فإلى أيهما كان أقرب أخرج إليه منها خمسون رجلا حتى يوافوه في مكة، فأدخلهم الحجر فأحلفهم، ثم قضى عليهم الدية، فقالوا: ما وقت أموالنا أيماننا، ولا أيماننا أموالنا، قال عمر: «**كذلك الأمر**»[4].

أدلة القول الثالث: وأما أدلة المانعين من القول بها في الدية وفي القصاص فإنهم يرون أن القسامة لا يلزم بها حكم؛ «لأن الذين يحلفون أيمان القسامة إنما يحلفون على شيء لم يحضروه ولم يعلموا أحق هو أم باطل»[5]، وكفى المرء كذبا أن يحلف على شيء لم يره.

1-صحيح مسلم، كتاب القسامة..، باب القسامة، 98/5.

2-مصنف ابن أبي شيبة، 381/9.

3-خَيْوان فتح فتسكين موضع باليمن غير بعيد عن صنعاء، ووداعة كذلك، الحموي: معجم البلدان، 415/2، 365/5.

4-سنن البيهقي، 124/8.

5-تفسير الشنقيطي، 133/3.

ترجيح الشنقيطي رحمه الله:

«أظهر الأقوال عندي دليلا القود بالقسامة، لأن الرواية الصحيحة التي قدمنا فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنهم إن يحلفوا أيمان القسامة دفع القاتل برمته إليهم، وهذا معناه القتل بالقسامة كما لا يخفى، ولم يثبت ما يعارض هذا»[1].

وذهب هذا المذهب في الترجيح اعتبارا للقسامة أصلا مستقلا مستقرا كسائر الأصول الأخرى في الحدود والقصاص وغيره، لذلك قال: «والقسامة أصل وردت به السنة فلا يصح قياسه على غيره من رجم أو قطع كما ذهب إليه أبو قلابة في كلامه المار آنفا، لأن القسامة أصل من أصول الشرع مستقل بنفسه، شرع لحياة الناس وردع المعتدين، ولم يتمكن فيه أولياء المقتول من أيمان القسامة إلا مع حصول لوث يغلب على الظن به صدقهم في ذلك»[2].

إن هذا الأمر من المتشابه جدا عندي، إذ أن حكم النبي صلى الله عليه وسلم يوم حكم بالقسامة كيف يفسر؟، هل هو وحي؟، هل هو من السياسة الشرعية؟، هل هو بناء على قرائن وهي اللوث المعتبر؟، كل ذلك محتمل، ولكن أن يربط حكم القصاص بأيمان خمسين رجلا شهدوا أو لم يشهدوا، وعلموا أو لم يعلموا، أظن أن في ذلك شبهة، حتى مع غاية التحري في قوة عدالة أهل القسامة يبقى الأمر مشتبها، والله سبحانه أعلم، وإن حكم بالدية في هذه القضية فإنما هو بحسب السياسة الشرعية درءا لإبطال الدماء، وسدا لذرائع الانتقام والتعادي، والله سبحانه أعلم.

الدلالة الخارجية في ولاية المرأة للإمامة العظمى:

اختلف في ولاية المرأة للإمامة العظمى على رأيين من يمنع ذلك ومن يبيح.

1-تفسير الشنقيطي، 134/3.

2-المصدر نفسه، 134/3.

المانعون وأدلتهم: منع القدامى المرأة من تولية الإمامة العظمى، وقال أبو يعلى ولا يجوز أن يقوم بذلك امرأة، مستدلا بالحديث: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[1]، «ولأن فيها طلب الرأي وثبات العزم وما يضعف عنه النساء، والبروز في مباشرة الأمور مما هو عليهن محظور»[2]، وقال ابن حزم: «وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة المرأة»[3]، وفي العصر الحديث أصدرت لجنة الفتوى بجامعة الأزهر قرار الفتوى على ذلك أي الإفتاء بالمنع، وكذا المودودي ومصطفى السباعي ويوسف القرضاوي وابن باز وصلاح الدين دبوس ومحمد فاروق النبهان وعبد الحميد الأنصاري وغيرهم[4]، واستدلوا بما يلي:

1-قول الله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ (**النساء،34**)، وجه الاستدلال أن القوامة عامة أسرية واجتماعية وسياسية، ثم إن المرأة لم يجعل لها قوامة على بيت واحد فكيف تجعل لها على دولة كاملة.

وقوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ (**البقرة،228**)، وقوله تعالى: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ**﴾ (**الأحزاب،33**).

2-السنة: حديث «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[5]، استدل القرضاوي والسباعي وصلاح الدين دبوس بهذا الحديث على منع المرأة من رئاسة الدولة والإمامة العظمى، لأن كلمة أمرهم تدل على القيادة والرئاسة العليا، وذهب غيرهم إلى أن المنع يشمل جميع الولايات العامة، وحديث: عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم «**إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم**

1-صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، 10/6.

2-أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، 32.

3-ابن حزم: الفصل في الملل، 89/4.

4-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 594.

5-صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، 10/6.

من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»[1].

3-الدليل العقلي:

ضعف النساء بطبيعة خَلقهن وتكوينهن، وهذه الولاية تحتاج إلى العزم والقدرة والصلة بالناس، وهذا يفتح ذرائع الفساد والفتنة.

المجيزون وأدلتهم:

منهم محمد الغزالي والغنوشي والترابي وعبد الحميد متولي[2]، وأدلتهم كما يلي:

1-عموم آيات الخلافة: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾ (**النور،55**).

وقوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ (**التوبة،71**).

2-قصة ملكة سبأ، والتي كانت تملكهم وتتولى رئاسة شؤونهم، وجه الدلالة أن القرآن لم يذكر ملكها بعد إسلامها فدل على أنها بقيت في ملكها.

3-رد المجيزون على حديث «**لن يفلح قوم**» أنه لا يصلح دليلا وذلك بالنظر إلى سياق سبب الورود، فهو يتحدث عن دولة كسرى، وأنها آيلة إلى الزوال، ثم هو دليل ظني لا يصلح أن يكون قاعدة دستورية.

الرد على أدلة المجيزين:

1-الآيات المستدل بها أحكامها عامة، ولكل عموم خصوص، وقد ثبت تخصيص النساء في أحكام معينة مثل وضع وجوب الجهاد والجمعة والنفقة عليهن، فكذلك جاء حديث «**لن يفلح قوم**» قوم يخصص المرأة بالمنع من الولاية العامة على المسلمين.

1-سنن الترمذي، 529/4.

2-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 596.

2-قصة بلقيس صحيحة قطعية لأنها وردت في القرآن، ودلالتها قطعية، وهي من شرع من قبلنا، فلما ثبت حكم يخالفه وهو حديث أبي بكرة السابق دل ذلك على عدم جواز ولايتها في أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

3-ردهم على حديث لن يفلح قوم غير صحيح، وذلك للأسباب التالية:

أ-سبب ورود الحديث: ونصه عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله أيام الجمل بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[1]، فنص الحديث جاء بمناسبة خبر تولية ابنة كسرى وهو شيرويه بن برزوي بن هرمز واسم ابنته بوران[2].

وصيغة الحديث جاءت عامة غير مخصصة بعلة أو مقيدة بسبب يجعل لفظ الحديث يدخل ضمن قاعدة العبرة بعموم المعنى لا بخصوص السبب.

ب-تفسير راوي الحديث: إن الراوي أدرى من غيره بما روى، وقد فسر الحديث بحظر الولاية على المرأة، وعمل بذلك بعدوله عن الالتحاق بعائشة رضي الله عنها، بعد أن كان يعدّ لذلك ويتهيأ له، وورد في بعض روايات الحديث «قال أبو بكرة: فعرفت أن أصحاب الجمل لن يفلحوا»[3].

وفي بعضها ورد أن عائشة رضي الله عنها أرسلت إليه «فقال إنك لأم وإن حقك لعظيم ولكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **لن يفلح قوم تملكهم امرأة**»[4].

ج-حمده الله تعالى على الامتناع:

1-صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، 10/6.

2-ابن حجر: فتح الباري، 56/13.

3-المصدر نفسه.

4-المصدر نفسه.

فقد حمد الله تعالى على امتناعه واستصوب رأيه في ترك القتال، وفسر المهلب موقف أبي بكرة أنه ليس توهينا لرأي عائشة والذي مفاده طلب الإصلاح والقصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه، ولم يكن قصدهم منازعة علي في ولايته، ولكن لما التقى الجمعان وقع الاحتكاك ولم يكن بد من المقاتلة، وحمد أبو بكرة رضي الله عنه أن حفظ من هذا الأمر، وكان هذا الحديث الذي سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم سببا في ذلك، وتفسيره للحديث يقدم على تفسير غيره لأنه من رواه وهو أعلم بمعناه.

د-تأويل موقف عائشة رضي الله عنها:

لم تكن يوم الجمل بصفة الخليفة ولا طلبت هذا ولا عارضت عليا رضي الله عنه في الولاية، إنما تأولت بعض الآيات، يقول القرطبي: «وأما خروجها إلى حرب الجمل فما خرجت لحرب، ولكن تعلق الناس بها، وشكوا إليها ما صاروا إليه من عظيم الفتنة وتهارج الناس، ورجوا بركتها، وطمعوا في الاستحياء منها إذا وقفت إلى الخلق، وظنت هي ذلك فخرجت مقتدية بالله في قوله: ﴿**لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْواهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ**﴾ (**النساء،114**)، وقوله: ﴿**وَإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما**﴾ (**الحجرات،9**)، والأمر بالإصلاح مخاطب به جميع الناس من ذكر وأنثى، حر أو عبد فلم يرد الله تعالى بسابق قضائه ونافذ حكمه أن يقع إصلاح»[1].

الترجيح:

يترجح ما ذهب إليه جمهور العلماء من القدامى والمعاصرين وهو حظر الولاية العامة على المرأة، وذلك لقوة دلالة حديث أبي بكرة، وهي دلالة المطلق الذي ورد في سياق النفي، وقد دعمته الدلالة الخارجية في آيات القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ (**النساء،34**)، والله سبحانه أعلم.

1-تفسير القرطبي، 14/181-182.

المبحث الأول: مفهوم المنطوق والمفهوم ودلالاتهما

المطلب الأول: مفهوم المنطوق:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للمنطوق:

نطق ينطِق بالكسر نُطقا بالضم تكلم[1]، واستنطقه كلمه[2]، والمنطيق: البليغ، والمنطق الكلام، والمنطوق مفعول من النطق وهو المتكلم به.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للمنطوق:

استعمل المعنى اللغوي للمنطوق في المعنى الاصطلاحي فعرفه الآمدي بقوله: «المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق»[3]، ولكنه تعريف غير جامع لاقتصاره على الدلالة القطعية دون الظنية.

وعرفه كثير من الأصوليين كما يلي: «المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق»[4]، أي دلالة اللفظ من مفرداته وصيغته من غير حاجة إلى تأمل أو اعتماد استلزام أو استنباط، مثل قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾ (**الإسراء، 23**)، دلالة المنطوق هي تحريم التأفف، لأنه مستفاد من محل النطق، بخلاف المفهوم فإنه لا يستفاد من محل النطق.

وعرفه آخرون بدلالته على حكم المذكور: «دلالة المنطوق وهي دلالة اللفظ في محل النطق على حكم المذكور»[5].

التعريف المختار: أختار هذا التعريف: المنطوق هو دلالة اللفظ على حكم المذكور في محل النطق، وذلك لأنه أفاد المقصود باختصار، مع كونه جامعا مانعا.

1-لسان العرب، 354/10.

2-الرازي: مختار الصحاح، 688.

3-الآمدي: الإحكام، 84/3.

4-شمس الدين الأصفهاني: بيان المختصر، 332/2.

5-الخضري: أصول الفقه، 121.

الفرع الثالث: أمثلة للمنطوق:

قوله تعالى: ﴿**وَرَبَائِبُكُمُ ٱللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾ (**النساء، 23**)، فإنه يدل بمنطوقه على تحريم الربيبة التي في حجره من الزوجة المدخول بها. وقول الله تعالى ﴿**يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلأُنْثَيَيْنِ**﴾ (**النساء، 11**)، يفيد أن الذكر يكون له ضعف الأنثى في الميراث بمنطوق اللفظ، وقوله تعالى في إرث الأخوات: ﴿**فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ**﴾ (**النساء، 176**)، أفاد بمنطوقه أن الاثنتين من الأخوات لهما الثلثان مما ترك، وهذا في حال الكلالة، وفي قوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ**﴾ (**النساء، 23**)، تفيد الآية بمنطوقها بيان المحرمات من النكاح.

وفي السنة حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**»[1]، منطوق يفيد بيان البيع الصحيح بين الأجناس الربوية، وأنه مشروط بالمثلية والتقابض أو بأحدهما، وحديث «**ألا فزوروها**»[2]، منطوق في حكم إباحة زيارة القبور أو استحبابها، وحديث «**الأئمة من قريش**»[3] منطوق في قرشية الإمام عند من يعتقد ذلك.

المطلب الثاني: مفهوم المفهوم:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للمفهوم: المفهوم لغة من الفهم أي المعنى الذي يفيده اللفظ، ﴿**فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ**﴾ (**الأنبياء، 79**)، والفهم معرفة الشيء بالقلب، فهِمه فَهْما وفَهَما وفَهَامة: عقله[4].

1-صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب الصرف...، 44/5.

2-الحاكم: المستدرك على الصحيحين، 530/1.

3-مسند أحمد، 129/3.

4-لسان العرب، 459/12.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للمفهوم: أقدم أولا بعض التعريفات التي جاءت في مصنفات الأصوليين ثم أعلق عليها وأختار تعريفا أراه الأقرب والأنسب، فمن ذلك هذا التعريف: المفهوم هو «بيان حكم المسكوت بدلالة لفظ المنطوق»[1]، وعرفه الجويني بقوله: «المفهوم ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا ذكر له على قضية التصريح»[2]، وعرفه الأصفهاني بقوله: «ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق»[3].

ومن تعريفات المعاصرين تعريف الخضري: دلالة المفهوم هي «دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت حكم لما سكت عنه أو على نفي الحكم عنه»[4]، وهو تعريف اتسم بالبسط فذكر فيه انقسام المفهوم إلى نوعين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

وعرفه السبكي بقوله: «والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق»[5]، وهو تعريف مطابق لتعريف الأصفهاني، وعرفه الغزالي رحمه الله بقوله: «هو فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده»[6]، وفي تعريفه استرسال يمكن الاستغناء عنه، فإن زيادة بدلالة سياق الكلام ومقصوده يمكن الاستغناء عنها، ويكون بذلك مشابها لتعريف الأصفهاني والسبكي، وعرفه الآمدي تعريفا مختصرا في قوله: «وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق»[7].

التعريف المختار: استخلصت تعريفا مختصرا من تعريفي الآمدي والسبكي وهو: المفهوم ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق.

1-الزركشي: البحر المحيط، 5/4.
2-الجويني: البرهان، 298/1.
3-شمس الدين الأصفهاني: بيان المختصر، 332/2.
4-الخضري: أصول الفقه، 122.
5-السبكي: جمع الجوامع، 22.
6-الغزالي: المستصفى، 163/2.
7-الآمدي: الإحكام، 84/3.

المطلب الثالث: أقسام المنطوق:

المنطوق ينقسم إلى قسمين المنطوق الصريح والمنطوق غير الصريح.

الفرع الأول: المنطوق الصريح:

«وهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن لوضع اللفظ لذلك»[1].

مثال: تحريم التأفف من الوالدين من قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾ (**الإسراء، 23**)، وجوب صيام رمضان المستفاد من قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ (**البقرة، 185**)، ومثل تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير من قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلْدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنْزِيرِ**﴾ (**المائدة، 3**)، وفيه الدلالة على تحريم الانتفاع بعظم الميتة تضمنا، كما ذهب إليه مالك والشافعي وطاووس وعمر بن عبد العزيز، وأجاز الانتفاع به أبوحنيفة وابن سيرين وعروة بن الزبير[2].

ويمكن صياغة هذا التعريف: المنطوق الصريح: هو دلالة اللفظ على المعنى مطابقة أو تضمنا.

الفرع الثاني: المنطوق غير الصريح:

عرفه أحد المعاصرين بقوله: «هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام لاستلزام اللفظ لذلك المعنى»[3].

ولا بد هنا من البحث في ربط المنطوق غير الصريح بدلالة الالتزام، وأظن أن دلالة الالتزام أعم من كونها منطوقا غير صريح، فالمفهوم مثلا هو دلالة التزام كذلك.

أنواع المنطوق غير الصريح:

أنواع المنطوق غير الصريح ثلاثة وهي:

1-خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، 303.

2-ابن عبد البر: التمهيد، 52/9.

3-خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، 303.

1-دلالة الاقتضاء: «وهي دلالة اللفظ على لازم خارج عن المعنى الموضوع له مقصود للمتكلم، يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية»[1]، مثال ضرورة صدق المتكلم: حديث «**لا صيام لمن لم يجمع قبل الفجر**»[2]، معناه: لا صيام صحيح أو كامل[3].

وقال فيه الغزالي رحمه الله: «وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقا إلا به، أو حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلا به»[4].

وعرفه الآمدي بقوله: «وهي ما كان المدلول فيه مضمرا إما لضرورة صدق المتكلم وإما لصحة وقوع الملفوظ به»[5].

ويمكن أن يصاغ هذا التعريف كما يلي: دلالة الاقتضاء هي دلالة اللفظ ضرورة على معنى مضمر.

وعرفه القرافي بقوله: «وهو دلالة اللفظ التزاما على ما لا يستقل الحكم إلا به، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا»[6]، وضرب مثلا بقوله تعالى ﴿**أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ**﴾ (**الشعراء، 63**)، وتقديره: فضرب فانفلق، فالمقام يقتضي إدراج هذا اللفظ ليتم معنى الكلام، وقوله تعالى: ﴿**فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ**﴾ إلى قوله: ﴿**قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً**﴾ (**الشعراء، 16-18**)، وتقديره: فأتياه قال ألم نربك فينا وليدا، ويقال له لحن الخطاب وفحوى الخطاب[7].

1-خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، 303.

2-سنن أبي داود، 304/2، سنن النسائي، 197/4.

3-الغزالي: المستصفى، 158/2.

4-المصدر نفسه.

5-الآمدي: الإحكام، 81/3-82.

6-القرافي: الذخيرة، 62/1.

7-المصدر نفسه.

ولكن هذه الزيادة في تعريف القرافي: «وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا» أراها مستغنى عنها، لأن اللفظ لما اقتضى معنى لازما دل على ذلك سواء اقتضاه وضعا أم لا.

2– دلالة التنبيه أو دلالة الإيماء:

دلالة الإيماء هي اقتران اللفظ بحكم لا يدل إلا على التعليل.

وعرفه الشوكاني بقوله: «الاقتران بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا جدا»[1].

إذن هي دلالة اللفظ على معنى لازم مقصود للمتكلم، ولكن لا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا، وإنما يدل على عليته للحكم المذكور في النص، قال الآمدي: «وذلك بأن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا، لا أن يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل»[2].

أقسام التنبيه والإيماء:

التنبيه ستة أقسام أوردها الآمدي[3] كما يلي:

1–ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبب، مثل قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾ (**المائدة، 38**).

2–لو تقع حادثة وترفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيحكم فيها، يدل على أن ما حدث علة لذلك الحكم.

3–ذكر وصف لو لم يقدر أنه علة لكان ذكره لغوا، مثل حديث: «**أينقص الرطب إذا يبس**»[4].

4–التفريق بين شيئين بوصف يدل على أن الوصف علة التفرقة في الحكم.

1–الشوكاني: إرشاد الفحول، 764/2.

2–الآمدي: الإحكام، 319/3–320.

3–المصدر نفسه، 320/3–327.

4–الموطأ، 624/2.

5-ورود كلام لبيان مقصود ما، ثم يذكر في أثنائه شيء آخر، هذا يدل على علية ذلك المذكور وإلا عد خبطا واضطرابا، مثل ﴿**وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾ (**الجمعة، 9**).

6-ذكر وصف مناسب، مثل: «**لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان**»[1].

ونلاحظ أن هذه الأقسام كلها أوصاف ترد علة للحكم، إذن دلالة الإيماء والتنبيه هي دلالة اللفظ على لازم مقصود يفيد التعليل[2].

3-دلالة الإشارة:

«دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم»[3].

هنا لا بد من وقفة بحث في مسألة الالتزام، هل الإشارة التزام، وهل الالتزام منطوق أو مفهوم؟.

اختلف الأصوليون في هذا الموضع أي دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء ودلالة الإشارة هل هي من المنطوق غير الصريح أو من المفهوم؟، وذهب ابن قدامة في الروضة إلى أنه من المفهوم[4]، وقال محمد أمين الحنفي: «انحصر الصريح في المطابقة والتضمن، وخرجت الالتزامية؛ لأنها ليست مجرد الوضع، بل لا بد فيها من علاقة اللزوم أيضا، وغيره أي غير الصريح وهو دلالته على ما يلزم أي ما وضع له»[5]، فجعل الالتزام من المنطوق غير الصريح، وهو ما جرى عليه جمهور الأصوليين.

ومثاله دلالة قوله تعالى: ﴿**فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ**﴾ (**البقرة، 187**)، على أن من أصبح جنبا صح صومه.

1-صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، بلفظ: لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان، 82/9، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، بلفظ: لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان، 132/5، سنن ابن ماجة، 413/3، واللفظ له.

2-محمد أمين: تيسير التحرير، 91/1.

3-خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، 304.

4-الشنقيطي: المذكرة، 416.

5-محمد أمين: تيسير التحرير، 91/1.

المطلب الرابع: منهج الحنفية في تقسيم المنطوق والمفهوم:

الطرق الدلالية في منهج الحنفية أربع: وهي دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة الدلالة ودلالة الاقتضاء.

1-دلالة العبارة[1]: وتسمى عبارة النص وهي الدلالة المستفادة من منطوق اللفظ أي من نظمه وصيغته، مثل تحريم التأفيف والنهر في قوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا**﴾ (**الإسراء، 23**)، ومثل: حل البيع وتحريم الربا في قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا**﴾ (**البقرة، 275**).

2-دلالة الدلالة[2]: وتسمى كذلك دلالة النص، وهي «دلالته على ثبوت حكم ما ذكر لما سكت عنه لفهم المناط بمجرد فهم اللغة»[3]، ويسميه الشافعية القياس الجلي، وهو مفهوم الموافقة عند الجمهور كما سيأتي، وسواء كان ما سكت عنه أولى بالحكم من المذكور أو كان مساويا له في الحكم، ومثال ما يكون فيه المسكوت أولى بالحكم من المذكور الضرب والشتم في حق الوالدين، فإن تحريمهما أولى من تحريم التأفف، والمساوي مثاله إتلاف مال اليتيم، فإنه مساو لأكله بالباطل.

3-إشارة النص[4]: «وهي دلالته على ما لم يقصد له اللفظ أصلا»كذا، وإنما قصد تبعا، ويختلف الناس في فهمه حسب درجة وضوحه وخفائه، ومن أمثلته قول الله تعالى ﴿**وَعلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ**﴾ (**البقرة، 233**)، فإنه يدل بإشارته في قوله وعلى المولود له أن الولد ينسب إلى الأب، ويترتب على ذلك جملة من الأحكام الفقهية في هذه المسألة، منها النفقة فإن الأب يختص بها.

4-دلالة الاقتضاء: الاقتضاء لغة الطلب، ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أي طلبه، والمقتضي: هو ما أضمر في الكلام ضرورة صدقه أو صحته، إذن هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا ولكنه يقدر لصحة المعنى[5].

1-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 67/1، الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، 349/1.

2-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 73/1، الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، 353/1.

3-الخضري: أصول الفقه، 121.

4-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 67/1، الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، 350/1.

5-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 75/1.

ومن جعل المحذوف قسما آخر اضطر إلى زيادة قيد في التعريف؛ فقال: «هو ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا»[1].

المطلب الخامس: أقسام المفهوم:

ينقسم المفهوم عند الأصوليين إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، فالأول يكون له حكم المنطوق لموافقته في النظم واللغة والصفات، والثاني يكون له خلاف حكم المنطوق، لأنه مخالف له في معناه.

الفرع الأول: مفهوم الموافقة:

عرفه الآمدي بقوله: «أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق، ويسمى أيضا فحوى الخطاب ولحن الخطاب»[2].

وهو دلالة الدلالة في تقسيم الحنفية، وهذا المفهوم يشتمل على نوعين:

الأول: ما يفهم منه أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، ويسمى فحوى الخطاب.

الثاني: ما يفهم منه أن المسكوت عنه مساو للمنطوق، ويسمى لحن الخطاب.

لذلك عرفه الحصني بقوله: «فأما مفهوم الموافقة فهو أن يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق وأولى منه»[3]، ومثل بقوله تعالى: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾، (**الزلزلة، 7**)، ﴿**مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ**﴾ (**آل عمران، 75**)، وقال: «وهذا تنبيه بالأعلى على الأدنى، وما قبله بالأدنى على الأعلى، وهو حجة ذكره بعضهم إجماعا لتبادر فهم العقلاء إليه»[4].

1-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 75/1.

2-الآمدي: الإحكام، 84/3.

3-البعلي: القواعد والفوائد، 286.

4-المصدر نفسه.

واستعمل القرافي مصطلح تنبيه الخطاب وقال: «تنبيه الخطاب وهو مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب أو المخالفة عند غيره، وكلاهما فحوى الخطاب عند الباجي، فترادف تنبيه الخطاب وفحواه»[1]، ولا بد هنا من تحقيق مصطلح تنبيه الخطاب، ونلاحظ من هذا النص للقرافي أن تنبيه الخطاب وفحوى الخطاب يطلقان على المفهوم، وقد سبق قريبا أن التنبيه هو الإيماء، وهو منطوق غير صريح وليس مفهوما.

التعريف المختار:

يمكن اختيار التعريف التالي: مفهوم الموافقة هو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في حكمه، لأنه جمع عناصر التعريف وجاء مختصرا.

الاختلاف في مفهوم الموافقة:

اختلف الأصوليون والفقهاء في الأخذ بمفهوم الموافقة، وجملة آرائهم ثلاثة:

الرأي الأول: مفهوم الموافقة حجة إذا كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وهو ما ذهب إليه بعض المتكلمين، واستدلوا بأن الأولوية تفيد القطع واليقين بخلاف حالة الظن في المساواة بين المسكوت والمنطوق، وكذلك كون الأولوية هي القياس الجلي لوضوح العلة فيه، فإذا كان القياس العام دليلا شرعيا يلحق فيه الفرع بالأصل في حكمه لعلة فإن القياس الجلي أولى بذلك لعدم الحاجة إلى الاستنباط، بل يدرك بمجرد معرفة اللغة وعن طريق المفهوم.

الرأي الثاني: مفهوم الموافقة حجة عند الجمهور من الحنفية والمتكلمين، وأدلتهم[2] كما يلي:

1-في حال تساوي المسكوت والمنطوق في المعنى يفهم كل عارف باللغة أنهما يتساويان في الحكم، ولا لزوم لاشتراط الأولوية.

2-ثبوت الأولوية يزيد الدلالة قوة، ولا يلغي ثبوت الحكم للمساوي.

3-مفهوم الموافقة ليس من القياس؛ لأن دلالته لفظية لغوية،وليست عقلية اجتهادية.

1-القرافي: الذخيرة، 63/1.

2المصدر نفسه، 63/1.

الرأي الثالث:

لا حجة في مفهوم الموافقة بنوعيه، وهو رأي ابن حزم ، ودليله يستند إلى إبطال القياس، لأن المفهوم عنده من القياس، والقياس باطل، وكذلك عدم الحاجة إلى المفهوم؛ لأن النصوص وافية بكل حكم في الشريعة لقول الله تعالى: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ (**الأنعام، 38**).

الترجيح:

ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح، لأن المفهوم واضح المعنى ويقدم على القياس، ولأن التعليل ثابت في الأحكام فتكفي المساواة بين المنطوق والمسكوت.

الفرع الثاني: مفهوم المخالفة:

أولا: تعريف مفهوم المخالفة:

أما تعريفه فهو كما يلي «ومفهوم المخالفة هو ما يفهم منه أن حكم المسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق به، ويسمى أيضا دليل الخطاب»[1]، وعرفه الآمدي بقوله: «وأما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق، ويسمى دليل الخطاب أيضا»[2].

ومعنى مفهوم المخالفة أنه «إذا علق الحكم في الشيء على صفة من صفاته دل على أن ما عداها يخالفه، وقال أبو العباس بن سريج وأبو بكر القفال والقاضي أبو حامد رحمهم الله وقوم من المتكلمين: لا يدل على المخالفة، وهو قول أصحاب أبي حنيفة»[3].

وأورد الزحيلي تعريف دلالة مفهوم المخالفة بأنها: «دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للشيء المذكور عن المسكوت عنه، لعدم توافر قيد من قيود المنطوق»[4].

1-الباجقني: الوجيز الميسر، 65/1، انظر: خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، 283.

2-الآمدي: الإحكام، 88/3.

3-الشيرازي: التبصرة، 218.

4-الزحيلي: الوجيز، 171.

التعريف المختار:

مفهوم المخالفة هو أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق.

ثانيا: مذاهب العلماء في مفهوم المخالفة:

القول الأول: مفهوم المخالفة حجة:

يأخذ الشافعية والمالكية والحنابلة بمفهوم المخالفة.

القول الثاني: مفهوم المخالفة ليس حجة:

وذهب إلى عدم الأخذ بها أصحاب أبي حنيفة، وكذا أبو العباس بن سريج وأبو بكر القفال والقاضي أبو حامد رحمهم الله من الشافعية[1]، والظاهرية.

القول الثالث: التفريق بين المفهوم المعلق وغير المعلق:

وحكي عن بعضهم أنه فرق بين المعلق على غاية والمعلق على غير غاية، وحكي عن بعضهم أنه فرق بين أن يكون بلفظ الشرط وأن لا يكون.

ثالثا: أدلة القائلين بمفهوم المخالفة:

1-حديث يعلى بن أمية قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما بالنا نقصر وقد أمنا، وقد قال الله تعالى: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ**﴾ (**النساء، 101**)، فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**»[2].

وجه الدلالة: لما شرع المولى عز وجل قصر الصلاة عند الخوف دل على أنه إذا لم يكن هناك خوف لم يكن قصر، وهو إعطاء نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لمخالفته في صفته.

1-الشيرازي: التبصرة، 218.

2-صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، 143/2.

2-خالف ابن عباس رضي الله عنهما الصحابة في الأخت مع البنت، واحتج بقوله تعالى: ﴿**إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**﴾ (**النساء، 176**)، «قال ابن بطال: أجمعوا على أن الأخوات عصبة البنات فيرثن ما فضل عن البنات، فمن لم يخلف إلا بنتا وأختا فللبنت النصف وللأخت النصف الباقي... إلا ابن عباس فإنه كان يقول: للبنت النصف وما بقي للعصبة وليس للأخت شيء»[1].

وقوله: أجمعوا فيه تجوّز؛ فقد حكي خلاف ابن عباس.

وجه الدلالة من الدليل:

تعلق ابن عباس بدليل الخطاب، لأنه لما ثبت ميراث الأخت عند عدم الولد دل ذلك على أنه عند وجوده لم يكن لها ميراث[2]، والصحابة يفسرون الولد بالذكر دون الأنثى، بينما يفسره ابن عباس بالذكر والأنثى، «وهو من فصحاء الصحابة وعلمائهم، ولم ينكر أحد استدلاله فدل على أن ذلك مقتضى اللغة»[3].

3-استدلال الأنصار بحديث: «**إنما الماء من الماء**»[4]، وقالوا: لا غسل من التقاء الختانين[5].

ومنهم من قال بأن حديث «**إنما الماء من الماء**» منسوخ[6].

وجه الدلالة: لما كان الاغتسال لازما عن خروج الماء وهو المني دل على أن ليس هناك اغتسال إذا لم يخرج الماء، فيعطى نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لمخالفته في صفته،

1-ابن حجر: فتح الباري، 132/19.

2-سنن البيهقي، 233/6.

3-الشيرازي: التبصرة، 219.

4-صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، 85/1.

5-الشيرازي: التبصرة، 220.

6-المصدر نفسه.

لكن لما ثبت حديث التقاء الختانين[1] صار تقييدا لنص الماء من الماء، فيعمل به على قاعدة بناء المطلق على المقيد.

4–لما نزل قول الله تعالى: ﴿**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ**﴾ (**النساء، 176**)، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**إنما خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة، وسأزيد على السبعين**»[2].

وجه الدلالة: عقل النبي صلى الله عليه وسلم من الآية مفهوم العدد، وأنه إذا زاد على السبعين يمكن أن يغفر الله لهم.

5–فهم أهل اللغة: فإن أبا عبيد القاسم بن سلام قال في الحديث: «**لي الواجد يحل عقوبته وعرضه**»[3] أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه، وكذلك في حديث: «**مطل الغني ظلم**»[4]، فإن مطل غير الغني ليس ظلما، وهو استدلال بمفهوم الصفة، وهو من أهل اللغة والفقه.

6–تكثير الفائدة بنفي المذكور: وذلك لأن الذكر يفضي إلى تكثير الفائدة، فكان إثبات المذكور ونفي ما عداه أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده، وهو ترجيح معتبر.

7–علّية الوصف: لما كان ثبوت الحكم بناء على اعتبار أن الوصف يشعر بعليته لذلك الحكم، والحكم يدور مع علته ثبوتا ونفيا، فإنه ينبغي أن يثبت الحكم عند ثبوت الوصف وينتفي في حال عدمه.

1–صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب إذا التقا الختانان، 80/1.

2–صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله والمؤلفة قلوبهم، 85/5.

3–صحيح البخاري، كتاب الاستقراض..، باب لصاحب الحق مقال، 155/3.

4–صحيح البخاري، كتاب الحوالات، باب إذا أحال على مليء فليس له رد، 123/3، صحيح مسلم كتاب البيوع، البيوع، باب تحريم مطل الغني، 34/5.

رد النفاة: قالوا: «لا نسلم أنهم رجعوا في هذه المواضع إلى دليل الخطاب، وإنما رجعوا إلى الأصل»[1]، وذلك بإثبات أحكام القصر والميراث والغسل في محالّها كما وردت، ورجعوا في المسكوت عنه إلى الأصل، وهوعدم القصر وعدم الميراث وعدم الغسل.

الرد على رد النفاة:

رد القائلون بالمفهوم وقالوا: «لم يرجعوا في هذه المواضع إلا إلى موجب النطق ودليل الخطاب»[2]، فإن يعلى بن أمية استدل بلفظ ﴿**إِنْ خِفْتُمْ**﴾ حيث صار الأمن، ولم يقل: الأصل هو الإتمام.

«وقالت الصحابة رضي اله عنهم قوله الماء من الماء كان رخصة وقد نسخ، وأرادوا دليل الخطاب، ولو رجعوا في ذلك إلى الأصل لما وصفوه بالنسخ»[3]، وقوله: «وقد نسخ» يعني نسخا جزئيا، وهو حال التقاء الختانين فإنه يوجب الغسل ولو دون خروج الماء، ويبقى حكم «إنما الماء من الماء» فيما عدا هذه الحال ثابتا غير منسوخ، فيجب الغسل إذا خرج الماء ولو دون التقاء الختانين.

رابعا: أدلة نفاة مفهوم المخالفة:

أولا: أدلة الحنفية: قرر الحنفية في هذه المسألة أصلهم في نفي القول بمفهوم المخالفة بناء على أن النص الشرعي إذا دل على حكم في محل مقيد بشرط أو غاية أو عدد يكون حكم النص بالقيد المقترن به هو منطوق النص، ويكون حكم المحل المسكوت عنه وهو الذي لم يوجد فيه القيد هو مفهوم المخالفة، ولكن لا دلالة لحكم المنطوق على حكم المفهوم المخالف، بل حكمه يلتمس من أدلة أخرى.

واستدل الحنفية في منع العمل بمفهوم المخالفة بالأدلة التالية:

1-الشيرازي: التبصرة، 220.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

1-قالوا بأن نفي الحكم عن المسكوت عنه يحتاج إلى نقل متواتر عن أهل اللغة وهو معدوم[1].

الرد: إن نفي المتواتر غير صحيح، لأن المفهوم عرف لغوي مستعمل في لغة العرب وهو لا ينكر.

2-حسن الاستفهام: مفاد هذا الدليل قولهم: من قال: إن ضربك زيد عامدا فاضربه حسن أن يستفهم: فإن ضربني خاطئا أفأضربه؟، ومثله في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**في سائمة الغنم زكاة**»[2]، فيحسن الاستفهام: وفي المعلوفة هل تكون الزكاة؟[3]، وحسن الاستفهام دليل على أن هذا المعنى غير مفهوم من المنطوق.

والرد على هذا أن لا يسلم لهم بحسن الاستفهام، فإن من قيل له: إن ضربك زيد عامدا فاضربه يفهم أن رد الضرب بالمثل إنما يكون حال العمد، وينتفي في سوى العمد.

3-من فوائد التخصيص بالذكر دوام الاجتهاد ونشاط الفكر والاستنباط[4].

4-القول بالمفهوم يفضي إلى منع القياس.

5-الخبر عن ذي صفة معينة لا ينفيه عن غير الموصوف، فمن قال: قام الطويل، لم يدل على نفي القيام عن القصير، بل هو مسكوت عنه[5].

الرد: هذا غير صحيح بل ينفيه عن غير الموصوف، والمثال المستدل به يصح حين ترد عليه إحدى موانع المفهوم.

1-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 2/256-257.

2-سنن أبي داود، 2/6، الموطأ، 1/257.

3-عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 2/257.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه.

6–القياس على مفهوم اللقب: لما كان تخصيص اللقب بالحكم لا ينفيه عن غير المذكور فكذلك التقييد بالصفات لا يفيد نفيه عن غير الموصوفات به[1].

الرد: هذا قياس مع الفارق لاختلاف الصفة عن اللقب.

7–الحكم بالدليل الأصلي: ما ثبت حكمه بالمنطوق ذلك هو دليله، وما سكت عنه بقي على أصل الاستصحاب حتى يقوم فيه الدليل[2].

ثانيا: موقف ابن حزم من مفهوم المخالفة وأدلته:

غالى ابن حزم رحمه الله في رد دلالة مفهوم المخالفة، وقال: «هذا مكان عظيم فيه خطأ كثير من الناس وفحش جدا، واضطربوا فيه اضطرابا شديدا، وذلك أن طائفة قالت: إذا ورد نص من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم معلقا بصفة ما أو بزمان ما أو بعدد ما، فإن ما عدا تلك الصفة وما عدا ذلك الزمان وما عدا ذلك العدد فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص، وتعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها، وقالت طائفة أخرى وهي جمهور أصحابنا الظاهريين وطوائف من الشافعيين منهم أبو العباس بن سريج وطوائف من المالكيين: إن الخطاب إذا ورد كما ذكرنا لم يدل على أن ما عداه بخلافه، بل كان موقوفا على دليل»[3].

ثم فصل في بيان موقفه قائلا: «هذا القول هو الذي لا يجوز غيره، وتمام ذلك في قول أصحابنا الظاهريين أن كل خطاب وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها ولا تعطيك حكما في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله»[4].

ثم ذكر ما سماه حيرة القائلين بالمفهوم: «وتحير في هذا بعض أصحاب القياس من الحنفيين والشافعيين والمالكيين كأبي الحسن القطاني الشافعي وأبي الفرج القاضي المالكي لما رأوا عظيم تناقضهم في هذا الباب فقالوا: دليل الخطاب على مراتب: فمنه ما يفهم أن ما

1–عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 257/2.

2–المصدر نفسه، 258/2.

3–ابن حزم: الإحكام، 2/7.

4–المصدر نفسه، 2/7.

عدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها كحكم هذه التي خوطبنا بها، ومنه ما يفهم أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها بخلاف حكم هذه التي خوطبنا بها، ومنه ما لا يفهم أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها موافق لحكم هذه التي خوطبنا بها ولا مخالف»[1].

وفي استشكاله نظر؛ لأن ما ذكره هو أحوال للمفهوم باحتمالاته الثلاثة، وكلها بأدلتها الثابتة عند الجمهور، ولا تدل على الاضطراب، وإنما تكون حسب مناط الحكم، فالأول مفهوم الموافقة، والثاني مفهوم المخالفة، والثالث محل البحث.

وأورد ابن حزم رحمه الله أدلة لرد المفهوم: «يقال لهم: أرأيتم قول الله عز وجل: ﴿**وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلاَّ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (**الأنعام، 152**)، أفيه إباحة أن يقرب مال من ليس يتيما بغير التي هي أحسن؟»[2].

والرد أن يقال: إن من ليس يتيما فيه مناط هذا الحكم نفسه، ولذلك يدخل في مفهوم الموافقة، والله سبحانه أعلم.

«ويقال لهم أترون قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَاوَات وَٱلأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ**﴾ (**التوبة، 36**)، مبيحا للظلم في سائر الأشهر غير الحرم؟، أو ترون قوله تعالى: ﴿**الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ**﴾ (**الحج، 22**)، مانعا من أن يكون الملك في غير يومئذ لله؟، وكذلك: ﴿**وَلاَ تُكْرِهُواْ فَتَيَاتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً**﴾ (**النور، 33**)، ..»[3].

والرد: فأما ذكر الأشهر الحرم هنا فهو لعلة تعظيمها على غيرها فلا يكون لها مفهوم مخالفة، ويقال التأويل نفسه في الآية الأخرى والملك يومئذ لله، إذ ذكر إسناد الملك لله في ذلك اليوم لتعظيم شأنه وتهويل أمره ترهيبا وترغيبا، فلذلك لا يكون لذكره مفهوم مخالفة، وفي الآية الأخيرة خرج الوصف مخرج الغالب فلا يدل على المخالفة في الحكم، لأن الغالب في فتيات المؤمنين إرادة التحصن، والله سبحانه أعلم.

1-ابن حزم: الإحكام، 3/7.

2-المصدر نفسه، 42/7.

3-المصدر نفسه، 43/7.

الترجيح: أرجح ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار مفهوم المخالفة لقوة أدلتهم، ولأن اعتراضات الحنفية والظاهرية مردود عليها، وما اعتمدوه من استصحاب الأصل لا حجة فيه لورود الدليل وهو منطوق النص، واستصحاب الأصل يكون عند عدم الدليل، والله سبحانه أعلم.

خامسا: أنواع مفهوم المخالفة: وهي عشرة أنواع أوردها مع التمثيل لها، وهي: مفهوم الصفة ومفهوم العلة ومفهوم الشرط ومفهوم الاستثناء ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم الزمان ومفهوم المكان ومفهوم العدد ومفهوم اللقب[1].

وأغلب الأصوليين يكتفون بذكر خمسة أنواع فقط وهي: مفاهيم الصفة والشرط والاستثناء والغاية والعدد، ويضيف آخرون اللقب، ويدخلون الباقي في المذكور، فالعلة والزمان والمكان والحصر تكون من الصفة أو الشرط، وبذلك تكون القسمة تامة شاملة لجميع الأنواع.

1-مفهوم العلة: مفهوم العلة هو تعليق الحكم بالعلة، ودلالة مفهوم العلة هي إعطاء نقيض الحكم المعلق بالعلة للمسكوت عنه لعدم هذه العلة فيه، مثل حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**ما أسكر فهو حرام**»[2]، ومفهومه أن ما لم يسكر فليس بحرام، والسكر علة التحريم، «وهو تعليق الحكم بالعلة، مثل حرمت الخمر لشدتها»[3]، ومثل ﴿**ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (**النور، 2**)، فالزنا علة الحكم، وقوله تعالى ﴿**وَأَشْهِدُواْ ذَوَي عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾ (**الطلاق، 2**)، مفهومه أن فقد العدالة يمنع من الشهادة، وهذا وصف يصلح للصفة بالأولى.

2-مفهوم الصفة: دلالة مفهوم الصفة على إعطاء نقيض الحكم المعلق بالصفة للمسكوت عنه لعدم أو لفقد هذه الصفة فيه، وهو الوصف الذي يناط به الحكم، مثل «**في سائمة**

1-القرافي: الذخيرة، 61/1.

2-صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، 99/6، مسند أبي يعلى، 52/7، واللفظ له.

3-الزركشي: البحر المحيط، 36/4.

الغنم زكاة»[1]، فالسوم هنا صفة أناط بها النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة، ومفهومها يفيد أن غير السائمة ليس فيها زكاة.

ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: «**من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع**»[2]، ويدخل أيضا في الشرط، ومفهومها أن النخل الذي لم يؤبر تكون ثمرته للمشتري.

ومثله حديث «**الثيب أحق بنفسها من وليها**»[3]، ومفهومه أن البكر ليس الحق إليها، وإنما إلى وليها فيملك إجبارها، لكن دل النص الآخر على استئذانها: والبكر تستأذن وإذنها صماتها.

3-مفهوم الشرط:

«هو دلالة اللفظ المتعلق فيه الحكم على شرط على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط»[4]، ومثل له بآية ﴿**وَإِن كُنَّ أُوْلاَتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** (**الطلاق، 6**)، فيدل على أن المعتدة غير الحامل لا حق لها في النفقة، لأن النفقة مشروطة بالحمل، وقد حكي عن بعض العلماء أنهم لا يأخذون إلا بمفهوم الشرط[5]، ولعل ذلك لوضوح دلالته وقوتها.

4-مفهوم الغاية: «وهو مد الحكم بإلى أو حتى»[6]، أو «هو دلالة اللفظ الذي قيد فيه الحكم بغاية على ثبوت نقيض ذلك الحكم بعد الغاية، وللغاية لفظان إلى وحتى»[7]، مثل:

1-سنن أبي داود، 6/2، الموطأ، 257/1.

2-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب من باع نخلا قد أبرّت...، 102/3، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر، 16/5.

3-صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، 141/4.

4-الزحيلي: الوجيز، 172.

5-الشيرازي: التبصرة، 219.

6-القنوجي: تحصيل المأمول، 330.

7-الزحيلي: الوجيز، 172.

﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱللَّيْلِ﴾ (**البقرة، 187**)، **﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾** (**البقرة، 222**)، **﴿فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾** (**البقرة، 230**)، وحكي عن بعض العلماء أنه لا يأخذ إلا بمفهوم الغاية فقط[1].

5–مفهوم الاستثناء:

وهو كون اللفظ يفيد أن المستثنى يكون له نقيض حكم المستثنى منه لمخالفته في الوصف، مثل **﴿لاَ تَقْرَبُواْ ٱلصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾** (**النساء، 43**)، فعند انتفاء المستثنى يكون نقيض الحكم. فبسبب انتفاء الوصف في المستثنى يكون له نقيض حكم المستثنى منه.

ومفهوم الاستثناء «يدل على ثبوت ضد الحكم السابق للمستثنى منه للمستثنى، فإن كانت القضية السابقة نفيا كان المستثنى مثبتا، أو إثباتا كان منفيا»[2]، وقد اعترف به أكثر منكري المفهوم مثل الغزالي والقاضي، لكن الحنفية عندهم: «لا عمل للاستثناء في المنفي عن غيره، وإنما مقتضاه الثبوت فقط»[3]، وفي الحقيقة مفهوم الاستثناء هو من مفاهيم الصفة، لأنه لأنه تعلق فيه الحكم بعدم الصفة، ولكن تميز لفظا فقط بسبب أدوات الاستثناء، فهو تميز في الصيغة فحسب، والله سبحانه أعلم.

6–مفهوم العدد: «وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا»[4]، وهو أن يفيد اللفظ كون غير العدد المذكور يكون له نقيض حكم العدد المذكور، مثل **﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾** (**النور، 4**)، **﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ**

1–الشيرازي: التبصرة، 219.

2–الزركشي: البحر المحيط، 49/4.

3–المصدر نفسه.

4–القنوجي: تحصيل المأمول، 330.

مَسَاكِينَ﴾ (البقرة، 185)، وهو مذهب الشافعي وأحمد ومالك وداود الظاهري والمرغيناني من الحنفية[1].

7-مفهوم الحصر: والحصر يكون بأدوات منها ما وإلا، وإنما، والتقديم والتأخير، وجزم الشيرازي في الملخص بأنه من المنطوق، ورجحه القرافي[2]، ولكن يغلب أنه من المفاهيم، وهو من لغة العرب.

مثاله: «**إنما الماء من الماء**»[3]، فإنه يدل على أن نقيض الحكم يعطى لنقيض المحصور[4]، ومثال آخر: «**الحج عرفة**»[5]، وأيضا: «**مفتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم**»[6].

8-مفهوم الزمان[7]: كما في قوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة، 185).

9-مفهوم المكان[8]: مثل ما ورد في قوله تعالى ﴿فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة، 196)، وقد «أشار إمام الحرمين إلى رجوع هذا وما قبله (أي الزمان والمكان) إلى الصفة، لأن الظرفين يقدر فيهما الصفة»[9].

1-القنوجي: تحصيل المأمول، 330.

2-المصدر نفسه، 331.

3-صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، 185/1.

4-القرافي: الذخيرة، 63/1.

5-سنن الترمذي، 237/3، سنن النسائي، 256/5.

6-الطحاوي: شرح معاني الآثار، 273/1.

7-الزركشي: البحر المحيط، 45/4.

8-المصدر نفسه.

9-المصدر نفسه، 46/4.

10-مفهوم اللقب: «مفهوم اللقب هو تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات»[1]، أو هو «تعليق الحكم بالاسم الجامد علما كان أو اسم جنس»[2].

وأما حكمه فقد اختلفوا فيه على أقوال:

القول الأول: نفي مفهوم اللقب:

لأنه «لو دل تعليق الحكم بالاسم على نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الاسم لما جاز القياس، لأن النص الدال على ثبوت الحكم في الأصل إن كان متناولا للفرع فلا قياس، لثبوت الحكم أيضا فيه بالنص، وإن لم يكن متناولا له فكذلك، لأن التنصيص على حكم الأصل حينئذ يكون دالا على نفي الحكم عن غيره، والفرع غيره، فيكون دالا على نفي الحكم عن الفرع، فلا يمكن إثبات الحكم في الفرع بالقياس، لأنه قياس في مقابلة النص فلا يعتبر»[3].

القول الثاني: الأخذ بمفهوم اللقب:

والقائلون بذلك هم أبو بكر الدقاق وبعض الحنابلة، «إن التخصيص بالاسم يدل على نفي الحكم عما عدا ذلك الاسم»[4].

القول الثالث: التفريق بين أسماء الأعيان وأسماء الأنواع:

وقد حكاه ابن برهان عن بعض علماء الشافعية، ثم قال: «وهذا ليس بصحيح، لأن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص إلا أن مدلول أسماء الأنواع أكثر، وهما في الدلالة متساويان»[5].

1-القرافي: الذخيرة، 63/1.

2-ابن إمام الكاملية: تيسير الوصول، 102/3.

3-المصدر نفسه، 102/3-103.

4-المصدر نفسه، 104/3.

5-ابن إمام الكاملية: تيسير الوصول، هامش: 104/3، نقلا عن: ابن برهان: الوصول إلى الأصول، 341/1.

أمثلة: ﴿**مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ**﴾ (**الفتح، 29**)، إذن غير محمد ليس برسول الله، وهذا غير صحيح، فلا مفهوم هنا لأنه لقب محض.

وقوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ (**النساء، 23**)، دل على عدم تحريم غير المذكورات.

الترجيح: أرى أن أسماء الأنواع تتضمن وصفا زائدا على مجرد اللقبية والعلمية خلافا لما في الأعيان والأفراد، فيؤول الأمر إلى تعلق الحكم بالصفة، وتلك هي حقيقتها الدلالية، ويكون لها بذلك حكم مفهوم الصفة، والله سبحانه أعلم.

المطلب السادس: دلالات المنطوق والمفهوم:

الفرع الأول: دلالات المنطوق الصريح:

أقوى الدلالات وأظهرها هي دلالات المنطوق، لأن المنطوق يدل بلفظه ونظمه على ما يتبادر منه إلى الفهم بلا حاجة إلى إعمال النظر والتأمل أو الاستلزام والاستنباط، مثال: حكم المفوضة التي قضى فيها ابن مسعود رضي الله عنه اجتهادا، ولكن ثبت حكمها بالمنطوق الصريح الوارد في حديث معقل بن سنان[1] حيث قال: **قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل الذي قضيت**، ففرح بها ابن مسعود[2]، لأنه وافق اجتهاده منطوق الحكم النبوي في المسألة، وكان زوجها قد توفي عنها، وهو هلال بن مرة الأشجعي.

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً وَلاَ تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ**﴾ (**التوبة، 84**)، فإنه منطوق صريح في النهي عن الصلاة على المنافقين، والنهي عن حضور جنائزهم والسير فيها، وهي دلالة واضحة وصريحة، ولا تحتمل غير هذا الظاهر البين من

1-معقل بن سنان (ت63هـ)، صحابي كنيته أبو سنان، وقيل أبو عبد الرحمن أو أبو محمد، وفد على النبي صلى الله عليه وسلم فأقطعه قطيعة، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عنه مسروق والشعبي والحسن البصري وغيرهم، كان حامل لواء أشجع يوم الفتح، قتل صبرا بعد أسره في واقعة الحرة، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 576/2، ابن حجر: الإصابة، 181/6.

2-سنن أبي داود، 202/2، سنن النسائي، 198/6.

اللفظ، ومثل قول الله تعالى ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ**﴾ (**البقرة، 173**).

والمنطوق الصريح هو الذي يشمل دلالة المطابقة ودلالة التضمن، لأنه يدل على ما وضع له اللفظ قصدا، بخلاف غير الصريح فإنه يدل على المعنى الذي لم يوضع له اللفظ ولكنه يلزم عنه، وتلك هي الدلالة الالتزامية.

أولا: **دلالة المنطوق مطابقة**: وهي في حالة كون المنطوق يدل على المقصود منه دلالة مطابقة بلفظه، مثل دلالة قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا**﴾ (**البقرة، 275**)، على حل البيع وحرمة الربا، ومثل ﴿**فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (**النور، 2**)، يدل مطابقة على الجلد مائة للزاني والزانية، ومثل قطع يد السارق، وهكذا أدلة تفصيلية كثيرة وردت مطابقة في إفادة دلالاتها فكانت في غاية الوضوح والبيان، وفي آية مصارف الزكاة الدلالة مطابقة صريحة في الأصناف الثمانية.

ثانيا: **دلالة المنطوق تضمنا**: وهي الدلالة التي يفيدها اللفظ مضمنة في معنى المنطوق، أي تكون جزءا منه، مثل: تضمن قطع يد السارق قطع كفه وقطع أصابعه، وإفادة لفظ الوضوء غسل أعضاء الجسم عضوا عضوا، ومثل تضمن وأقيموا الصلاة أحكام القراءة وأحكام الركوع وأحكام السجود وغيرها من الأحكام.

الفرع الثاني: **دلالات المنطوق غير الصريح (دلالة الالتزام)**: المنطوق غير الصريح قسمه الأصوليون إلى ثلاثة أقسام: الاقتضاء والإيماء ويسمى التنبيه، والإشارة، وسأورد دلالاتها مع أمثلة لها مفصلة في الآتي:

أولا: **دلالة الاقتضاء**: وهي الدلالة المستفادة من إضمار ضروري لا يصح الكلام دونه، والصحة تعني الصحة الشرعية والصحة العقلية، ومنه ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ (**النساء، 23**)، ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ**﴾ (**النحل، 115**)، «**إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1]، ويكون إضمار النكاح في المثال الأول من دلالة الاقتضاء، وإضمار الأكل في الثاني والإثم في الثالث.

1-سنن ابن ماجة، 199/3.

ثانيا: دلالة الإيماء أو التنبيه:

مثاله في الفقه حديث حبان بن منقذ بن عمرو الأنصاري رضي الله عنه الذي كان يغبن في البياعات فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «**إذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام**»[1]، والحديث فيه صحة عقد الذي يخدع في البيع، ولكن يشترط له الخيار، والله أعلم.

وقد اختلفت اجتهادات العلماء استنباطا من الحديث في خيار الشرط إلى مذاهب:

القول الأول: مذهب أبي حنيفة: لا يجوز أكثر من ثلاثة أيام أخذا بمنطوق هذا الحديث، وهو قول زفر[2]، وهو كذلك قول الإمام الشافعي[3] رحمه الله.

القول الثاني: يجوز إلى أي مدة إذا سميت وكانت معلومة لحديث ابن عمر رضي الله عنه أنه أجاز الخيار إلى شهرين.

واستدل كذلك بالحاجة، «ولأن الخيار إنما شرع للحاجة إلى التروي ليندفع الغبن، وقد تمس الحاجة إلى الأكثر فصار كالتأجيل في الثمن»[4]، وهذا مذهب المالكية، والذي خلاصته «أن الخيار يشترط بحسب الحاجة في كل مبيع على حسبه»[5]، ومعنى هذا قياسه على تأجيل الثمن بجامع الحاجة، ورد أبو حنيفة على ذلك بكون شرط الخيار ينافي مقتضى العقد وهو اللزوم، فجوز ما خالف القياس بما رووه من النص واقتصر على المدة المنصوصة[6].

ومن أنواعه:

1-ذكر الحكم عقيب الوصف بالفاء كقوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ**﴾ (**البقرة، 222**)، ومثل والسارق ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا**﴾ (**المائدة، 38**)، ومثل: «**من أحيى أرضا ميتة فهي له**»[7].

1-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، 85/3، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع، 11/5.

2-الجيزاني: معالم أصول الفقه، 453.

3-زكريا الأنصاري: أسنى المطالب، 50/2.

4-المرغيناني: الهداية شرح البداية، 27/3.

5-القرافي: الذخيرة، 24/5.

6-المرغيناني: الهداية شرح البداية، 27/3.

7-سنن الترمذي، 662/3.

2-ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء: مثل حديث: «**من أكل من هذه الشجرة يعني الثوم فلا يقربن مساجدنا**»[1].

3-ذكر الحكم جوابا على السؤال: قال الأعرابي: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**أعتق رقبة**»[2].

4-ذكر الشارع الحكم مع وصف إذا لم يعلل به كان لاغيا، مثل: لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر قال: «**أينقص الرطب إذا يبس**»، قالوا: نعم، قال: «**فلا إذن**»[3].

5-«أن يذكر عقيب الكلام أو في سياقه أو في ضمنه شيئا لو لم يعلل به الحكم المذكور لم يكن الكلام منتظما»[4]، ومثل بقول الله تعالى: ﴿**إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ**﴾ (**الجمعة، 9**)، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[5].

6-«اقتران الحكم بوصف مناسب»[6]، كالإحياء المقتضي لملك الموات، وكذلك الشغل عن الجمعة الذي اشتمل عليه البيع.

ثالثا: دلالة الإشارة: وهي الدلالة المستفادة من ألفاظ النص ولكنها غير مقصودة قصدا أصليا فيه، وإنما هي مقصودة تبعا[7]، مثل ﴿**لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ**﴾ (**الحشر، 8**)، دلالة إشارة على زوال ملكيتهم لأموالهم في مكة، ومثل: قوله

1-صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب ما جاء في الثوم النيء والبصل والكراث، 161/1، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أكل ثوما أو..، 79/2، واللفظ للبخاري.

2-صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب المجامع في رمضان، 42/3، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان، 138/3.

3-الموطأ، 624/2.

4-ابن بدران: المدخل، 324.

5-صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، بلفظ: لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان، 82/9, صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، بلفظ: لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان، 132/5، سنن ابن ماجة، 413/3، واللفظ له.

6-ابن بدران: المدخل، 324.

7-الجيزاني: معالم أصول الفقه، 453.

تعالى ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا**﴾ (**الأحقاف، 15**)، مع قوله: ﴿**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**﴾ (**لقمان، 14**)، فدل على أن أدنى مدة الحمل هي ستة أشهر، وذلك بطرح العامين من الثلاثين شهرا.

ودلالة الإشارة تستفاد بتأمل، لأنها تكون خفية، مثل قوله تعالى: ﴿**وَعلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ**﴾ (**البقرة، 233**)، يدل إشارة على أن نسب الولد يكون للوالد.

والفرق بين دلالة الإشارة ودلالة التنبيه أن دلالة التنبيه هي الدلالة على علة الحكم لأن التنبيه أن يرد لفظ لا يفسر إلا على أنه علة للحكم، وإلا كان الكلام مختلا أو لاغيا، والله سبحانه أعلم.

الفرع الثالث: دلالات مفهوم الموافقة:

دلالة المفهوم هي دلالة اللفظ المذكور على حكم المسكوت عنه، وهو نوعان: دلالة مفهوم الموافقة ودلالة مفهوم المخالفة، وذلك لأن المسكوت عنه إن كان موافقا في الحكم للمذكور فهذه دلالة موافقة، مثل قوله تعالى ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا**﴾ (**الإسراء، 23**)، دل على تحريم الضرب والشتم بطريق الأولى، فهذه دلالة موافقة في حكم المذكور، ومثال مفهوم المخالفة حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من أكل ناسيا وهو صائم فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه**»[1]، حيث دل على أن من أكل عامدا فإن حكمه يختلف عن حكم الناسي.

ومفهوم الموافقة إما أن يكون أولويا، وهو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وإما أن يكون مساويا، بأن يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق، فدلالتها في كلا الحالتين تفهم من مجرد اللغة وحكمها العمل بها، لأن مناط النص فهم، ولذلك سمي قياسا جليا[2].

1-صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسيا، 170/8.

2-الخضري: أصول الفقه، 121.

أمثلة: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (**الإسراء، 23**)، فيه تحريم الضرب وهو أولى، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾ (**النساء، 10**)، وإتلاف مال اليتيم يساوي أكله بالباطل فيتساويان في التحريم.

وهذه الدلالة تفهم لمجرد فهم اللغة، أي بمجرد فهم اللغة يفهم مناط الحكم، ولذلك يسمى القياس الجلي.

أنواع القياس: أورد ابن السمعاني عن ابن سريج أنه قسم القياس إلى ثمانية أقسام، وزاد آخرون على ذلك[1]، النوع الأول منها هو قياس العلة.

قياس العلة: وينقسم إلى جلي وخفي، «فأما الجلي فما علم من غير معاناة وفكر، والخفي ما لا يتبين إلا بإعمال فكر»[2]، والجلي منه ما يتناهى في الجلاء حتى لا يكون هناك ما يخالفه كقوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾ (**الإسراء، 23**)، ونحوه[3]، ومنه ما يكون دونه، كقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان، هذا كلام ابن السمعاني»[4].

وذكر الزركشي أن أبا إسحاق قسم قياس العلة إلى جلي وخفي وواضح، والجلي «ما عرفت علته قطعا إما نص أو إجماع»[5]، والواضح ما ثبتت علته بالظاهر، والخفي تدرك فيه العلة بالاستنباط.

وذكر الماوردي والروياني أن الجلي ما زاد معناه في الفرع والخفي ما كان مساويا للأصل[6].

الفرع الرابع: دلالات مفهوم المخالفة: تعددت دلالات مفهوم المخالفة لتعدد أسبابها، لأنها تتعلق بأوصاف معينة وأسباب خاصة، لذلك سأذكرها مفصلة وفق أسبابها ومناطاتها.

أولا: دلالات مفهوم العلة:

العلة هي صفة تكون سببا للحكم، لأن الصفة أعم من العلة، فكل علة صفة وليست كل صفة علة، ولذلك لما فرق القرافي بين مفهوم اللقب ومفهوم غيره ركز على التعليل

1-الزركشي: البحر المحيط، 36/5.

2-المصدر نفسه، 65/5.

3-الشيرازي: اللمع، 24.

4-الزركشي: البحر المحيط، 65/5.

5-المصدر نفسه، 65/5.

6-المصدر نفسه، 65/5..

والسببية، وقال: «فالفرق أن العلم نحو قولنا أكرم زيدا أو اسم الجنس نحو زك عن الغنم لا إشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة في هذين القسمين، ومفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل، فإن الشروط اللغوية أسباب أيضا، فمتى جعل الشيء شرطا أشعر ذلك سببية ذلك الشرط عند المتعلق عليه، أدركنا ذلك نحن أم لا، وكذلك إذا حصر أو جعل غاية...، والقاعدة أن عدم العلة علة لعدم المعلول، فيلزم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه»[1]، ورد على صاحب المهذب من الشافعية في دعوى عدم جواز التيمم بغير التراب من حديث «**وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا**»[2]، وفي رواية وترابها فأخذ بمفهوم اللقب في التراب[3]، والعلة من مفاهيم الصفة[4].

ثانيا: دلالات مفهوم الصفة:

«مفهوم الصفة وهي تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف نحو: «**في سائمة الغنم زكاة**[5]»[6]، «والصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه، معانيه، ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط»[7]، لأن الصفة هي النعت فقط عند عند النحويين.

والجمهور أخذوا بالصفة لما عرف من لسان العرب أن الشيء إذا كان له وصفان فذكر بوصف دون الآخر كان المراد ما فيه ذلك الوصف دون الآخر، «فأثبته الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل والأشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبو عبيد وجماعة من أهل العربية»[8].

1-القرافي: الفروق، 72/2.

2-صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم، 91/1، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب، 63/2، ولفظ مسلم: وتربتها طهورا، وفي رواية الطيالسي: وجعلت الأرض لنا مسجدا وترابها طهورا، مسند الطيالسي، 334/1

3-القرافي: الفروق، 72/2.

4-السبكي: رفع الحاجب، 22/4.

5-سنن أبي داود، 6/2، الموطأ، 257/1.

6-القنوجي: تحصيل المأمول، 330.

7-المصدر نفسه.

8-الآمدي: الإحكام، 91/3.

«ونفاه أبو حنيفة وأصحابه والقاضي أبو بكر وابن سريج والقفال والشاشي وجماهير المعتزلة، وفرق أبو عبد الله البصري[1] من المعتزلة وقال: الخطاب المتعلق بالصفة دال على النفي عما عداها في أحد أحوال ثلاث»[2]، وهي أن يرد للبيان أو التعليم أو يكون ما عدا الصفة داخلا فيها، مثل: الحكم بالشاهدين يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لعدم دخوله في الشاهدين.

وخالف أبو حنيفة وبعض الشافعية وبعض المالكية والظاهرية فيرون أنه لا يؤخذ به ولا يعمل به، وأخذ بهذا المذهب من أهل اللغة الأخفش وابن فارس وابن جني[3]، ومن مفاهيم الصفة مفهوم الزمان ومفهوم المكان ومفهوم الحال.

ثالثا: دلالات مفهوم الشرط:

ويكون بإحدى الأداتين إن أو إذا أو ما يقوم مقامهما «مما يدل على سببية الأول ومسببية الثاني»[4]، وهو الشرط اللغوي وليس الشرعي، وقد أخذ به أكثر الحنفية ومعظم العراقيين[5]، وقد «اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة (إن) هل يدل الحكم على العدم العدم عند عدم ذلك الشيء أو لا؟، فذهب ابن سريج والهراسي[6] من أصحاب الشافعي والكرخي وأبو الحسين البصري إلى أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط، وذهب

1-أبو عبد الله البصري هو مطرف بن عبد الله بن الشخير (ت95هـ)، ولد عام بدر أو أحد، حدث عن أبيه وعلي وعمار وأبي ذر وعثمان وعائشة وغيرهم من الصحابة، عاش بالبصرة، ولم ينج من فتنة ابن الأشعث إلا رجلان: هو وابن سيرين، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 187/4.

2-الآمدي: الإحكام، 91/3.

3-القنوجي: تحصيل المأمول، 330.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه.

6-علي بن محمد بن علي أبو الحسن عماد الدين الطبري المعروف بإِلْكِيا الهراسي (ت504هـ)، فقيه شافعي رحل إلى إلى نيسابور، ولازم إمام الحرمين حتى برع في الفقه والأصول والخلاف، وكان هو والغزالي والخوافي أجلّ تلامذته، تولى التدريس في النظامية حتى وفاته، ومن تلامذته أبو طاهر السِلفي، كان قوي الحجة مجتهدا مناظرا، من مصنفاته شفاء المسترشدين ونقض مفردات أحمد، وإِلْكِيا بالكسر فسكون فكسر معناه الكبير أو الكبير القدر في الفارسية، ترجمته عند: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 286/3، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 350/19، ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، 288/1.

القاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط وهو المختار»[1].

مثل حديث حبان بن منقذ بن عمرو الأنصاري رضي الله عنه وكان يغبن في البياعات فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «**إذا بايعت فقل: لا خلابة ولي الخيار ثلاثة أيام**»[2].

رابعا: دلالة مفهوم الغاية:

وذهب إلى العمل به الجمهور ومنهم الباقلاني والغزالي وغيرهما، وخالف الآمدي وبعض الحنفية، ومن أمثلته ﴿**ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ**﴾ (**البقرة، 187**)، ﴿**وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ (**البقرة، 222**)، «فذهب أكثر الفقهاء وجماعة المتكلمين كالقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري... وغيرهم إلى أن ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية، وخالف في ذلك أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار»[3].

خامسا: دلالات مفهوم الحصر:

ومن أمثلته: ﴿**فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (**النحل، 82**)،ووقع الخلاف في إنما هل هي للحصر، وذلك على قولين[4]:

الأول: لا تفيد الحصر، وذهب إليه الآمدي وأبو حيان.

الثاني: تفيد الحصر، وذهب إليه الشيرازي والغزالي والكيا والرازي وغيرهم والسبكي.

ومنه فصل المبتدأ عن الخبر بضمير الفصل[5]، مثل: ﴿**فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ**﴾ (**الشورى، 9**)، ﴿**إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلأَبْتَرُ**﴾ ، ﴿**كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ**﴾ (**المائدة، 117**)، ومنه تقديم المعمول[6]: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾.

1-الآمدي: الإحكام، 3/110-111.

2-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، 3/85، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع، 5/11.

3-الآمدي: الإحكام، 3/116.

4-السبكي: رفع الحاجب، 4/14.

5- المصدر نفسه، 4/23.

6-المصدر نفسه.

ومنه تعريف الجزأين[1]: كما في حديث أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**مفتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم** »[2]، ومن أمثلتها دلالة قول الله تعالى في أصناف الزكاة: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا**﴾ (**المائدة، 60**).

سادسا: دلالات مفهوم العدد:

دلالة مفهوم العدد هو دلالة تعليق الحكم بعدد مخصوص على انتفاء ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد.

فالدلالة مرتبطة بالعدد والحكم معلق به، وفي هذا ضبط دقيق لأحكام كثيرة، مثل ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾ (**النور، 4**)، ومثل أحكام الميراث.

مثل جعل خيار الشرط ثلاثة أيام لورود النص عند أبي حنيفة، ولا يجيز أكثر من ثلاثة أيام[3]، «وهو قول زفر والشافعي رضي الله عنه (أي القول بالخيار) يجوز إذا سمى مدة معلومة لحديث ابن عمر رضي الله عنه أنه أجاز الخيار إلى شهرين، ولأن الخيار إنما شرع للحاجة إلى التروي ليندفع الغبن، وقد تمس الحاجة إلى الأكثر فصار كالتأجيل في الثمن»[4].

والرد عند أبي حنيفة: «ولأبي حنيفة أن شرط الخيار يخالف مقتضى العقد وهو اللزوم، وإنما جوزناه بخلاف القياس لما رويناه من النص فيقتصر على المدة المذكورة»[5]، والنص عنده ثلاثة أيام فقط، وهو من مفاهيم الصفة[6].

سابعا: دلالات مفهوم الاستثناء: مثل حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الاستنشاق: «**وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما**»[7].

ثامنا: دلالات مفهوم الزمان:

1-الشنقيطي: المذكرة، 421.

2-سنن أبي داود، 22/1، سنن الترمذي، 8/1.

3-المرغيناني: الهداية، 27/3.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه.

6-السبكي: رفع الحاجب، 22/4.

7-سنن أبي داود، 54/1، سنن الترمذي، 155/3.

وهو نوع من أنواع مفهوم الصفة، وهو تعليق الحكم بزمان يدل على انتفائه فيما عدا ذلك الزمان، مثل: ﴿**ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ**﴾ (**البقرة، 197**)، ومثل: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ (**البقرة، 185**)، وقد أخذ به الشافعي[1].

ومن أمثلته كذلك ﴿**أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلْلَّيْلِ وَقُرْآنَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً**﴾ (**الإسراء، 78**)، فإن مفهوم الآية أن الصلوات محدودة بأوقاتها المذكورة، ولا يجوز أداؤها في غير هذه الأوقات وهو مفهوم الصفة نفسه.

تاسعا: دلالات مفهوم المكان: وهو نوع من أنواع مفاهيم الصفة: وهو حجة عند الشافعي[2].

ومن أمثلته: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ**﴾ (**البقرة، 144**)، ومثل: ﴿**هَدْياً بَالِغَ ٱلْكَعْبَةِ**﴾ (**المائدة، 95**)، ﴿**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ**﴾ (**البقرة، 196**).

عاشرا: دلالات مفهوم اللقب:

«وهو تعليق الحكم باسم العلم نحو قام زيد، واسم النوع نحو: في الغنم زكاة، ولم يعمل به أحد إلا الدقاق، قال ابن فورك[3]: وهو الأصح»[4]، ولم ينفرد بالقول به الدقاق؛ ولكن ذهب ذهب إليه مالك والشافعي وغيرهما[5]، وذلك في نوع من أنواعه، حيث أن «مفهوم اللقب أصله كما قال التبريزي[6] تعليق الحكم على أسماء الأعلام لأنها الأصل في قولنا: لقب، وأما أسماء الأجناس نحو الغنم والبقر ونحوهما لا يقال لها لقب، فالأصل حينئذ إنما هي الأعلام وما يجري مجراها، قال: ويلحق بها أسماء الأجناس، وعلى التقديرين فالفرق أن العَلم نحو قولنا

1-القنوجي: تحصيل المأمول، 331.

2-المصدر نفسه.

3-ابن فورك هو محمد بن محمد بن عطاء الأصبهاني القباب (ت405هـ)، سمع من محمد بن إبراهيم الجيراني وأبي بكر بكر بن أبي عاصم، تصدر الإفتاء بنيسابور، كان كثير الرواية، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 258/16، الذهبي: العبر، 213/2.

4- القنوجي: تحصيل المأمول، 330-331.

5-القرافي: الفروق، 72/2.

6-يحيى بن علي بن محمد بن حسن بن بسطام أبو زكريا الخطيب التبريزي الشيباني، فقيه أصولي، مشارك في علوم مختلفة، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 269/19، كحالة: معجم المؤلفين، 106/4.

أكرم زيدا أو اسم الجنس نحو زكّ عن الغنم لا إشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة في هذين القسمين، ومفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل»[1].

ولذلك ذكر إمام الحرمين أن الحجة في المفهوم الذي يكون صفة مناسبة للحكم[2].

وممن أخذ بمفهوم اللقب الصيرفي وابن خويز منداد وبعض الحنابلة[3].

حادي عشر: دلالات مفهوم التقسيم:

وهي من جملة دلالات مفهوم الصفة، «وذلك لأن تقسيمه إلى قسمين وتخصيص كل واحد بحكم يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر، إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، فهو من جملة مفهوم الصفة»[4].

مثاله حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم: «**الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها صماتها أو سكوتها**»[5].

الفرع الخامس: موانع المفهوم:

وهي علل تمنع من الأخذ بالمفهوم، وأهم هذه الموانع[6]:

1-الوصف الغالب:

الوصف «إذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة إجماعا، وضابطه أن يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالبا على تلك الحقيقة وموجودا معها في أكثر صورها»[7]، وأما في حالة حالة عدم غلبة الوصف على الحقيقة فإنه يكون مؤثرا؛ لأن ذكره تكون له فائدة غير فائدة تعريف الحقيقة، وهي ربطه بالحكم وجودا وعدما.

وشرح القرافي ذلك وبين سر الفرق بينهما، وهو أن الوصف إذا كان غالبا على الحقيقة ينشئ لزوما في الذهن بينه وبين هذه الحقيقة، فكلما استحضر المتكلم الحقيقة ليحكم عليها

1-القرافي: الفروق، 72/2.

2-السبكي: جمع الجوامع، 24.

3-المصدر نفسه.

4-المرداوي: التحبير شرح التحرير، 2929/6.

5-صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، 141/4.

6-الزركشي: البحر المحيط، 17/4، ابن اللحام: القواعد، 92، ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 489/3.

7-القرافي: الفروق، 74/2.

حضر ذلك الوصف الغالب للتعريف بها، وينطق به، لأنه حاضر في ذهنه فعبر عن جميع ما وجده في ذهنه، وليس مراده أن ينفي الحكم عن ما عدا صور الوصف، «أما إذا لم يكن غالبا على الحقيقة فإنه لا يلزمها في الذهن، فلا يلزم من استحضار الحقيقة المحكوم عليها حضوره، فيكون المتكلم حينئذ له غرض في النطق به، وإحضاره مع الحقيقة ولم يكن مضطرا لذلك بسبب الحضور في الذهن، وإذا كان له غرض فيه، وسلب الحكم عن المسكوت عنه يصلح أن يكون غرضه، فحملناه عليه حتى لا يصرح بخلافه، لأنه المتبادر للذهن من التقييد»[1].

ويذكر القرافي أن شيخه عز الدين بن عبد السلام من الشافعية رحمه الله يورد على هذا سؤالا فيقول: «الوصف الغالب أولى أن يكون حجة مما ليس بغالب»[2].

وبين الإمام عز الدين رأيه أن الوصف الغالب للحقيقة يستغني المتكلم عنه، فإذا ذكره فإنما يكون من تحصيل الحاصل، إذ العادة كافية في ثبوته، «أما إذا لم يكن غالبا فإنه لا دليل على ثبوته لتلك الحقيقة من جهة العادة، فيتجه أن المتكلم يخبر به لعدم دليل يدل على ثبوته لتلك الحقيقة، وهو حينئذ يفيده فائدة جديدة، وغير مفيد له في الوصف الغالب الذي دلت عليه العادة»[3].

ثم بين غرض المتكلم حينئذ: «فيتعين أنه إنما نطق به لقصد آخر غير الإخبار عن ثبوته للحقيقة، وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه، وهذا الغرض لا يتعين إذا لم يكن غالبا، لأن غرضه حينئذ الإخبار عن ثبوته للحقيقة لا سلب الحكم عن المسكوت عنه، فظهر أن الوصف الغالب على الحقيقة أولى أن يكون حجة»[4]، ولكن يضعف هذا؛ لأن الحكم لقصد لقصد المتكلم فإنه في الغالب يكون قصده تعريف الحقيقة، وفي غير الغالب يكون قصده تعليق الحكم به ونفيه عن غيره، لذلك قال القرافي: «وهو سؤال حسن متجه، غير أنه

1-القرافي: الفروق، 2/74-76.

2-المصدر نفسه، 2/77.

3-المصدر نفسه، 2/78.

4-المصدر نفسه، 2/79.

عارضنا فيه ما تقدم من تقدير كونه حجة وهو أنه اضطر للنطق به، بخلاف غير الغالب»[1]، ثم أورد ثلاث مسائل لبيان الفرق بين الحالتين.

المسألة الأولى: حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**في سائمة الغنم زكاة**»[2]، وقد استدل به الشافعي في وجوب الزكاة في المعلوفة، ويرد عليه أمران:

الأول: «أنه خرج مخرج الغالب، فيكون من المفهوم الذي ليس حجة»[3]، لأن السوم وصف يغلب على الغنم، وبلاد الدنيا معروفة بالمراعي، لا سيما في عزة العلف كأرض الحجاز.

الثاني: «وإن سلم أنه حجة فهو معارض بالمنطوق»[4]، ويعني حديث «**في كل أربعين شاة شاة**»[5].

المسألة الثانية:

حديث عائشة رضي الله عنها: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات**»[6]، «مفهومه أنه إذا أذن لها وليها صح نكاحها، وهذا المفهوم ملغى بسبب أن الغالب أنها لا تنكح نفسها في مجرى العادة إلا ووليها غير آذن بل غير عالم، فصار عدم إذن الولي غالبا في العادة على تزويجها لنفسها، فالتقييد به تقييد بما هو غالب فلا يكون حجة»[7].

المسألة الثالثة: قوله تعالى ﴿**وَلاَ تَقْتُلُوٓاْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ**﴾ (**الإسراء، 31**)، «ومفهومه أنكم إذا لم تخشوا الإملاق لا يحرم عليكم القتل، وهو مفهوم ملغى إجماعا بسبب أنه قد غلب في العادة أن الإنسان لا يقتل ولده إلا لضرورة وأمر قاهر، لأن حنة الأبوة مانعة من قتله، فتقييد القتل بخشية الإملاق تقييد له بوصف هو كان الغالب عليهم في القتل في ذلك الوقت»[8].

1-القرافي: الفروق، 79/2.

2-سنن أبي داود، 6/2، الموطأ، 257/1.

3-القرافي: الفروق، 80/2.

4-المصدر نفسه.

5-سنن أبي داود، 6/2، سنن الترمذي، 17/3، الموطأ، 257/1.

6-سنن أبي داود، 190/2، سنن الترمذي، 407/3، واللفظ للترمذي، ولفظ أبي داود: بغير إذن مواليها.

7-القرافي: الفروق، 81/2.

8-المصدر نفسه، 82/2.

2-دلالة الامتنان[1]: مثل قوله تعالى: ﴿**لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً**﴾ (**النحل، 14**)، فلا دلالة له على تحريم قديد الحوت.

3-الدلالة على موافقة الواقع: ﴿لاَّ يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَافِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (**آل عمران، 28**)، فقد جاءت الآية ناهية عن الحالة الواقعة، وليس ذكرها تعيينا لقصد التخصيص بها.

4-الدلالة على التوكيد[2]: كحديث «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحِد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا**»[3].

5-جواب السؤال[4]: فلو فرض أن سائلا عن زكاة الغنم السائمة، وأجابه الرسول صلى الله الله عليه وسلم بقوله: في الغنم السائمة زكاة، فلا يدل على التخصيص، لأن الوصف جاء مطابقا للسؤال، كما في جوابه صلى الله عليه وسلم: «**إنما الربا في النسيئة**»[5].

المبحث الثاني: الضوابط الدلالية للمنطوق والمفهوم

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في المنطوق والمفهوم:

جاءت أحكام الشريعة في أسلوب المنطوق والمفهوم وتنوعت وتفرعت في ثنايا النصوص، ولذلك تتجلى المقاصد الشرعية من خلال الكثير من النصوص منطوقا ومفهوما، ولما كانت الدلالة المقاصدية محور تلك الأحكام، والتعليل يصدر وفق مقاصد الشريعة التي جاءت هذه الأحكام من أجل تحقيقها، صار لزاما أن تكون من ضوابط الاجتهاد الدلالي في هذا الباب، وهذه أمثلة لأثر الدلالة المقاصدية في المنطوق والمفهوم:

المثال الأول: قول الله تعالى ﴿**وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يٰأُولِي ٱلأَلْبَابِ**﴾ (**البقرة، 179**)، منطوق النص يفيد مقصدا شرعيا حكيما وهو صون الحياة من خلال حكم القصاص، وحكم القصاص إنما يعطي الحق لولي الدم، فهو من يملك حق المطالبة أو العفو

1-الزركشي: البحر المحيط، 22/4.

2-المصدر نفسه.

3-صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب تحد المتوفى عنها زوجها..، 76/7، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، 202/4.

4-الزركشي: البحر المحيط، 22/4.

5-البيهقي: معرفة السنن والآثار، 42/8.

إلى بدل وهو الدية، أو العفو بلا بدل كذلك، ويكون ذلك إذا لم يكن الأمر لحق ولي الأمر، كما في شأن المحاربين، فحكمهم يختلف عن حكم القصاص.

المثال الثاني: قوله تعالى ﴿**آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً**﴾ (**النساء، 11**):

فيه دلالة إشارة إلى أن أحكام الفريضة مقسمة بدقة تشريعية وحكمة مقاصدية، وأن فيها المنافع، وأن الناس لا يعلمون أين يكون نفعهم من قراباتهم، بل الله هو العليم الخبير، فيضع المال حيث ينفع أهله، فترتيب الفرائض ومقاديرها الغرض منه هو تحقيق العدل والخير وتوزيع الحقوق المالية بطريق ينفع الجميع، فإذن نجد الدلالة المقاصدية ضبطت هذه المقادير وفق علم الله تعالى لأن البشر لا يعلمون، ولكن يحكم المجتهد من خلال العمل بظاهر تلك الأحكام ووفق تفصيلاتها، ولما رأى بعض الفقهاء ضرورة إحداث ما أسموه الوصية الواجبة وهي لفائدة الأحفاد اضطرب الأمر في هذا المحل حول العلل، وحول من المستفيد، ولماذا لا يشرع مثلها في حق غيرهم، وغير ذلك من الإشكالات، أليس لكل وارث حجب أو منع لسبب أو آخر حق أن يشرع نصيبه المحجوب أو الممنوع لورثته إذا توفي ولم يكن قد ورث أو أخذ ما يساوي قدر ميراثه.

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في المنطوق والمفهوم:

تعمل الدلالة السياقية على تحديد المراد من المنطوق، وإيضاح العلاقة بينه وبين المفهوم، وتكون من عوامل بيان دلالة المفهوم سواء مفهوم المخالفة أو مفهوم الموافقة، كما تكشف أحيانا عن عوامل تمنع من العمل بمفهوم المخالفة، كدلالة الخارج مخرج الغالب.

المثال الأول: من دلالات سياق النزول:

والذي يعرف من خلال حيثيات نزول الآية وسبب نزولها، وهذا مثال: ﴿**وَٱللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَثَةُ أَشْهُرٍ**﴾ (**الطلاق، 4**)، «حتى قال الظاهرية إن الآيسة لا عدة عليها إذا لم ترتب، وقد بين ذلك سبب النزول، وهو أنه لما نزلت آية البقرة في عدد النساء وقالوا: قد بقي عدد من عدد النساء لم يذكرن: الصغار والكبار، فنزلت فعلم أن الآية خطاب لمن لم يكن يعلم حكمهن في العدة وارتاب هل عليهن عدة أم

لا، وهل عدتهن كاللاتي في سورة البقرة أو لا، وفي ضوء معرفة هذا السبب يكون معنى الآية إن ارتبتم: إن أشكل عليكم حكمهن وجهلتم كيف تعتدون فهذا حكمهن»[1].

وفي تفسير القرآن آيات كثيرة تشكل معانيها ولا تفهم مقاصدها ، بل أحيانا تفهم في الظاهر على نقيض مراد الله تعالى، وهذا عند النظر فيها مبتورة عن سياق نزولها وأسباب أحكامها، لأن السياق يقدم البيان الجلي للعلل، فإذا تعرفنا على المناط الصحيح من خلال أسباب النزول فهمنا أحكام الآية من غير تحريف ومن غير الحاجة إلى تأويل قد يخرج الآية عن إطارها المقاصدي الصحيح.

وفي هذا السياق جاءت أحكام النساء تترى تعلم المسلمات كيف يتعبدن الله تعالى وفق أحكام شرعية صحيحة، ومنها أحكام العدة كما في هذا الموضع.

«فروى أشهب عن مالك أن الله تعالى لما بين عدة ذوات القروء وذوات الحمل أي في سورة البقرة، وبقيت اليائسة والتي لم تحض ارتاب أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في أمرهما فنزلت هذه الآية»[2].

«قال مقاتل: لما نزلت: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**﴾ (**البقرة، 228**)، قال خلاد بن النعمان بن قيس الأنصاري: يا رسول الله فما عدة من لا تحيض والتي لم تحض وعدة الحبلى؟»[3]، فعند ذلك أنزل الله: ﴿**وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ**﴾ (**الطلاق، 4**)، فبين الله لهم حكم القواعد اللائي قعدن عن المحيض وهو ثلاثة أشهر، وهو أيضا حكم اللائي لم يحضن، يعني الصغار اللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر، وبقي حكم الشابة التي كانت تحيض ثم توقف حيضها قبل بلوغها سن الآيسات فقد «ذهب أكثر العلم إلى أن عدتها لا تنقضي حتى يعاودها الدم فتعتد بثلاثة أقراء، أو تبلغ سن الآيسات فتعتد بثلاثة أشهر»[4].

المطلب الثالث: الدلالة الخارجية للمنطوق والمفهوم: ترد الدلالة الخارجية على المنطوق أو المفهوم فتفيد إيضاح المنطوق أو تقييده، كما تبين المفهوم أو تقويه أو تلغيه.

1-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 318.

2-تفسير ابن عاشور، 284/28.

3-تفسر البغوي، 152/8.

4-المصدر نفسه.

الفرع الأول: دلالة النص:

المثال الأول: حكم سجود القرآن:

اختلف في حكم سجود القرآن، واعتمد الشافعي دليلا يرجح به كونه سنة لا واجبا وهو قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً**﴾ (**النساء، 103**)، والتوقيت في العدد وفي الزمن، وعن طلحة بن عبيد الله قال: قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسأل عن الإسلام: هل علي غيرها؟، قال: «**لا إلا أن تطوع**»[1]، «فلما كان سجود القرآن خارجا من الصلوات المكتوبات كان سنة اختيار، وأحب إلينا أن لا يدعه، ومن تركه تركه فضلا لا فرضا»[2].

فالدلالة الخارجية المستفادة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «إلا أن تطوع»، نص وهي منطوق واضح في الخلاف، والله سبحانه أعلم.

المثال الثاني: مسح المسافر والمقيم: «قال سفيان: المسافر يمسح على خفيه ثلاثة أيام ولياليهن، والمقيم يوما وليلة، وقال أهل المدينة: يمسح كم شاء ما لم يخلع، لا وقت في ذلك، وكان الشافعي يقول بقول أهل المدينة وهو ببغداد، ثم رجع عنه فقال مثل قول سفيان، وهو قول أحمد وإسحاق»[3]، والدلالة الخارجية في حديث التوقيت هي دلالة مرجحة في هذه المسألة.

المثال الثالث: تنصيف الدية على المرأة:

استدل بتنصيف الميراث في حق المرأة على تنصيف الدية كذلك، «ودية المرأة على النصف من دية الرجل»[4]، «والحكمة في هذا أن الدية منفعة مالية والشرع قد اعتبر المنافع المالية بالنسبة للمرأة على النصف من الرجل كالميراث مثلا، وهذا عدل يتلاءم مع واقع كل من الرجل والمرأة وطبيعتهما»[5].

1-صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، 18/1، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، 31/1.

2-الشافعي: اختلاف الحديث، 73.

3-محمد بن نصر: اختلاف العلماء، 29.

4-مصطفى البغا: التهذيب، 199.

5-المصدر نفسه.

ودليل ذلك ما روي عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وغيرهم، أنهم قالوا: «دية المرأة نصف دية الرجل»، ولا مخالف لهم من الصحابة، فصار إجماعا.

«وعمدة مالك أنه مال قد أتلف فوجب فيه القيمة أصله سائر الأموال»[1].

الفرع الثاني: دلالة المصلحة:

تحريم الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها:

ثبت هذا الحكم بمنطوق الحديث، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها**»[2].

وأضاف بعض العلماء كالرازي والقرطبي[3] دليلا آخر وهو المصلحة المتمثلة في دفع المضارة وقطيعة الرحم، فإذا كانت علة النهي في الجمع بين الأختين هي دفع المضارة وقطيعة الرحم فإنها في الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها أشد؛ لأنهما بمنزلة الأم، «وذلك لأن العمة والخالة يشبهان الأم لبنت الأخ وبنت الأخت، وهما يشبهان الولد للعمة والخالة، واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الأختية لمنع المضارة، فكان قوله ﴿**وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ**﴾ **مانعا من العمة والخالة بطريق الأولى**»[4]، فمفهوم الموافقة بطريق الأولى متحقق هنا.

الفرع الثالث: دلالة العرف:

المثال: النهي عن كراء الأرض وبعض المعاملات:

واكتراء الأرض والشجر للاستثمار لا يدخل في البيع المطلق، وإنما هو نوع من الإجارة ولذلك ورد النهي عن كراء الأرض وأنه نهى عن المخابرة، وأنه نهى عن المزارعة، وأنه قال: (لا تكروا) في الأرض، فالمقصود ما كانوا يعملونه في عادتهم من نوع كراء أو مزارعة، وهي المخابرة والمزارعة التي كانوا يعتادونها، فنهاهم عن ذلك كما نهاهم عن المعاومة، وهي نوع من

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 311/2.

2- صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، 15/7، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها 135/4.

3-تفسير القرطبي، 126/5.

4-تفسير الرازي، 150/5.

البيع يرجع حاصله إلى بيع الثمرة قبل أن تصلح، وما نهاهم عنه من المزارعة هو نوع من المزارعة المشروط فيها جزء معين[1].

وهذه هي الدلالة العرفية المستنبطة من هذا البيان، يحددها ابن تيمية رحمه الله في قوله: «وهذا نهي عما فيه مفسدة راجحة، هذا نهي عن الغرر في جنس البيع، وذك نهي عن الغرر في العام الذي يدخل فيه المساقاة والمزارعة، وقد بين في كل منهما أن هذه المبايعة وهذه المكاراة كانت تفضي إلى الخصومة، والشنآن، وهو ما ذكره الله في حكمة تحريم الميسر بقوله: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ (المائدة، 91)**»[2].

الفرع الرابع: دلالة الذريعة:

دلالة الذريعة من الدلالات الفقهية التي تفسر النصوص وتبين أحكامها، والله تعالى يقول: **﴿وَلاَ تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ﴾ (الأنعام، 108)**، فنهى عن سب آلهة الكفار لأنه ذريعة إلى سب الله عز وجل، وهناك نصوص وردت من غير بيان ذريعتها سواء كانت الذريعة مفسدة أو مصلحة، فيوجب ذلك الاجتهاد لمعرفة هذه الدلالة.

المثال: بعض المعاملات المشتملة على الغرر: من دلالات الذريعة النهي عن أنواع من الإجارات لما يرد فيها من الغرر والضرر.

وقد روى أحمد عن أبي سعيد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم **نهى عن استئجار الأجير حتى يتبين له أجره**[3]، لذلك اختلفوا في المساقاة والمزارعة، لأن «العوض في المساقاة والمزارعة مجهول، لأنه قد يخرج الزرع والثمر قليلا وقد يخرج كثيرا، وقد يخرج على صفات ناقصة، وقد لا يخرج، فإن منع الله الثمرة كان استيفاء عمل العامل باطلا، وهذا قول أبي حنيفة وهو أشد الناس قولا بتحريم هذا»[4].

1-ابن تيمية: القواعد النورانية، 158.

2-المصدر نفسه، 159.

3-سنن البيهقي، 120/6.

4-ابن تيمية: القواعد النورانية، 159.

لكن ذهب إلى جوازها جمهور العلماء «مالك والشافعي والثوري وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبي حنيفة، وأحمد وداود، وهي عندهم مستثناة من بيع ما لم يخلق ومن الإجارة المجهولة»[1].

وعمدة الجمهور ما رواه عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه «**دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم، وللنبي صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها**»[2].

ونظر مالك والشافعي إلى بعض المصالح التي تترتب على الجواز، أي ما تدعو إليه الحاجة، «وأما مالك والشافعي فالقياس عندهما ما قاله أبو حنيفة إدخالا لذلك في الغرر، لكن جوزا منه ما تدعو إليه الحاجة، فجوز مالك والشافعي في القديم المساقاة مطلقا، لأن كراء الشجر لا يجوز؛ لأنه بيع للثمر قبل بدو صلاحه، والمالك قد يتعذر عليه سقي شجره وخدمته فيضظر إلى المساقاة بخلاف المزارعة، فإنه يمكنه كراء الأرض بالأجر المسمى، فيغنيه ذلك عن المزارعة عليه تبعا»[3].

لذلك «روي عن قوم من السلف منهم طاوس والحسن وبعض الخلف المنع من إجارتها بالأجرة المسماة وإن كانت دراهم أو دنانير، وروى حرب عن الأوزاعي أنه سئل: هل يصلح اكتراء الأرض؟، فقال: اختلف فيه، فجماعة من أهل العلم لا يرى باكترائها بالدينار والدرهم بأسا، وكره ذلك آخرون منهم، وذلك لأن ذلك في معنى بيع الغرر، لأن المستأجر يلتزم الأجرة بناء على ما يحصل له من الزرع، وقد لا ينبت الزرع فيكون بمنزلة اكتراء الشجرة لاستثمارها»[4].

ولذلك كان طاووس «يزارع لأن المزارعة أبعد عن الغرر من المؤاجرة، لأن المتعاملين في المزارعة إما أن يغنما جميعا أو يغرما جميعا، فتذهب منفعة بدن هذا وبقره ومنفعة أرض هذا، وذلك أقرب إلى العدل»[5]، وهو أفضل من أن يأخذ أحدهما المقابل بينما يبقى الآخر مهددا

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 184/2.

2-صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر، 27/5.

3-ابن تيمية: القواعد النورانية، 159.

4-المصدر نفسه، 160.

5 -المصدر نفسه.

بالخطر، إذ قد يحصل على شئ وقد لا يكون له سوى العمل والكد، ولهذا فإن ما يفعله الناس اليوم من كراء الأرض ينظر فيه حسب توقع الغرر والمخاطر؛ فإذا كان السقي من الآبار المحوز ماؤها فإن الجواز يتجه فيها، وأما إذا كانت تسقى من ماء السماء فالمنع هو الظاهر، والله سبحانه أعلم.

ويندرج تحت هذا الضابط جواب النبي صلى الله عليه وسلم بأجوبة مختلفة عن سؤال واحد، وذلك نظرا للمآلات والذرائع، مثل جوابه عن المباشرة للصائم فرخص للشيخ ولم يرخص للشاب، ومثل أحاديث الحجامة: أفطر الحاجم والمحجوم، ويقابله حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم **احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم**، وبين أنس رضي الله عنه ذلك وقد سئل: أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «**لا إلا من أجل الضعف**»[1]، «فعلم من ذلك أنه إنما كان يكره الحجامة لمن كان يضعف بها»[2].

المطلب الرابع: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في المنطوق والمفهوم:

هناك دلالات تكون قطعية ودلالات يكون فيها الظن غالبا أو قريبا من القطع، ودلالات أخرى ظنية، ومنها ما يكون موهوما، وهذا الأخير لا عبرة له، فمثلا دلالة الإشارة: «لا يستوي المجتهدون في فهمها، ولذلك كانت محل اختلاف كثير، وربما فطن بعضهم لما لم يفطن له الآخر، وفي بعض الأحيان تحمل العبارة من الإشارات ما لا تحتمله»[3].

المثال: حكم الأضحية:

يكاد حكمها يقرب من القطع لأن النبي صلى الله عليه وسلم صرح بعدم الوجوب في الحديث: عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**أمرت بالنحر وليس بواجب**»[4]، وعنه: «**كتب علي النحر ولم يكتب عليكم**»[5]، وفي الحديث

1-صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، 43/3.

2-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 319.

3-الخضري: أصول الفقه، 121.

4-رواه الدارقطني.

5-مسند أحمد، 317/1، وضعفه الأرناؤوط، وكذا الألباني في: سلسلة الأحاديث الضعيفة، 493/6.

الأخير دلالة الإشارة، والتي هي ظنية من حديث أم سلمة مرفوعا: «**إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره**»[1].

وأما حكمها فقد «قال أبو حنيفة: يجب على المقيم بالبلد الموسر، وهذا الذي يملك نصابا»[2]، وخالفه صاحباه أبو يوسف ومحمد وقالا بأنها ليست واجبة[3].

«ودعوى الوجوب ممنوعة بالسنة الشريفة»[4]، «فالتضحية سنة على الكفاية إذا فعلها واحد من أهل بيت تأدى عن الكل حق السنة، ولو تركها أهل بيت كره لهم ذلك»[5].

وقد ذهب مالك والشافعي إلى أنها من السنن المؤكدة وليست واجبة، بل رخص مالك للحاج في تركها بمنى[6]، كما أن الشافعي لم يفرق في ذلك بين الحاج وغيره، وروي عن مالك مثل قول أبي حنيفة[7].

وسبب اختلافهم شيئان[8]: فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل يحمل على الوجوب أو على الندب، لأنه لم يتركها صلى الله عليه وسلم حضرا ولا سفرا، «والسبب الثاني اختلافهم في مفهوم الأحاديث الواردة في أحكام الضحايا»[9].

المطلب الخامس: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في المنطوق والمفهوم:

للمنطوق دلالة كلية يستفيدها من عمومه أو إطلاقه، وله دلالات جزئية ترد للتخصيص أو التقييد، أو تدخل في مفهوم الموافقة، كما أن المفهوم تكون له دلالة كلية وقد ترد عليه دلالات جزئية تخصص أو تقيد ما جاء فيه من عموم أو إطلاق.

1-صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة..، 83/6.

2-الحصني: كفاية الأخيار، 695.

3-ابن رشد: بداية المجتهد، 314/1.

4-الحصني: كفاية الأخيار، 695.

5-المصدر نفسه.

6-ابن رشد: بداية المجتهد، 314/1.

7-المصدر نفسه.

8-المصدر نفسه.

9 -المصدر نفسه.

المثال: عذر التيمم:

ذكر النص عذر التيمم وهو المرض وعدم وجدان الماء، وكل منهما دلالته قطعية وكلية، لأنه معنى عام، ولكن عند تطبيقه على الأحوال والظروف والوقائع الجزئية وإنزاله على الواقع يظهر الظن والاختلاف، فتكون الدلالة الجزئية مختلفة عن الدلالة الكلية، وهنا يكون مجال البحث والاجتهاد، ولذلك اجتهد الفقهاء في وضع معايير دقيقة لضبط هذه المسائل، ولكنها تبقى ظرفية، مثل قول ما جاء في بعض الوثائق الفقهية: «قال رحمه الله: يتيمم لبعده ميلا عن ماء أو لمرض أو برد أو خوف سبع أو عدو أو عطش أو فقد آلة، أي يتيمم الشخص لهذه الأعذار لقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً**﴾ (**النساء، 43**)، أي فلم تقدروا، وبهذه الأعذار تنتفي القدرة، أما لبعده ميلا فلأنه يلحقه الحرج بالذهاب إلى الماء، والحرج مدفوع»[1].

واختلفوا في حكم أربعة:

الأول: المريض يكون عنده الماء ولكنه يخاف من استعماله.

الثاني: الحاضر الذي لا يجد الماء.

الثالث: الصحيح المسافر الذي يخاف من الوصول إلى الماء.

الرابع: الصحيح المقيم الذي يخاف استعمال الماء بسبب البرد.

«وأما الحاضر الصحيح الذي يعدم الماء فذهب مالك والشافعي إلى جواز التيمم له، وقال أبو حنيفة: لا يجوز التيمم للحاضر الصحيح وإن عدم الماء»[2].

والأمر نفسه بالنسبة للمريض: «وأما المرض فمنصوص عليه، وسواء خاف ازدياد المرض أو طوله باستعمال الماء أو بالتحريك، أو لم يقدر على استعماله بنفسه، ولم يجد من يوضئه فإن وجد من يوضئه ففي ظاهر المذهب لا يتيمم لأنه قادر، وروي عن أبي حنيفة أنه يتيمم

1-الزيلعي: تبيين الحقائق، 1/36-37.

2-ابن رشد: بداية المجتهد، 1/47.

وعندهما لا يتيمم.. وقيل إن وجد بغير أجر لا يتيمم، وبأجر يتيمم عند أبي حنيفة قل أو كثر، وعندهما إن وجد برُبع لا يتيمم»[1]، فهنا الدلالة الكلية تفيد إعذارا لاستعمال التيمم، ولكن الدلالات الجزئية تختلف من حال إلى حال ومن جزئية إلى أخرى.

المبحث الثالث: أثر دلالات المنطوق والمفهوم في السياسة الشرعية

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في كفارة قتل العمد:

في هذه المسألة اختلف الفقهاء بين رأيين:

الرأي الأول:

ليست هناك كفارة على قاتل العمد، لأن النص صريح بمنطوقه في تخصيص الكفارة بقتل الخطأ، ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ**﴾ (**النساء، 92**)، ويفيد ذلك بمفهوم المخالفة أن قتل العمد ليس فيه حكم الكفارة.

الرأي الثاني:

الكفارة واجبة في قتل العمد وفي قتل الخطأ لا فرق بينهما، وإنما جاء تخصيص هذه الحال بالذكر في قوله تعالى ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ**﴾، «لأنه موضع إشكال حتى لا يظن ظانّ أنه لا يجب عليه الكفارة لكونه خطأ، أو خص بالذكر لأنه الغالب أنه لا يقع إلا على هذه الصفة»[2]، فقد ورد هنا مانع من موانع اعتبار المفهوم، وعلى هذا المعنى يكون إيجابها على قاتل العمد أولى.

إذن الدلالة المقاصدية أفادت أن الصفة خرجت مخرج الغالب أو أنها جاءت لسبب الشك في كون الخطأ لا يترتب عليه شيء، ولم تكن من أجل التخصيص، هذا محمل المنطوق في هذا الموضع على رأي الشافعية ومن ذهب مذهبهم، وليست فيها إفادة بدلالة المفهوم، لأن ذكر الصفة هنا ورد لسبب، فيخرّج على أنه مانع من موانع المفهوم، وهذا على رأي من أول هذا التأويل.

قال الشنقيطي رحمه الله: «والكفارة في قتل الخطأ واجبة إجماعا بنص الآية الكريمة الصريحة في ذلك، واختلفوا في العمد واختلافهم فيه مشهور، وأجرى القولين على القياس عندي قول من

1-الزيلعي: تبيين الحقائق، 37/1.

2-الشيرازي: المعونة في الجدل، 88.

قال: لا كفارة في العمد، لأن العمد في القتل أعظم من أن يكفره العتق، لقوله تعالى في القاتل عمدا: ﴿**فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾ (**النساء، 93**)، فهذا الأمر أعلى وأفخم من أن يكفر بعتق رقبة، والعلم عند الله تعالى»[1]، وأرى والله تعالى أعلم أنه من الأجدر أن نقول: إن رحمة الله واسعة وهو على كل شيء قدير، وكيف لا يكفر القتل بهذا إن أراده المولى عز وعلا.

الدلالة المقاصدية في مسألة الرد على أصحاب الفروض وذوي الأرحام:

ينظر في مسألة الرد على أصحاب الفروض وذوي الأرحام حسب حال بيت المال ومصير المال المدفوع إليه، «فإن لم يكن وارث انتقل ماله إلى بيت المال بشرط أن تكون مصارفه مستقيمة على ما جاء به الشرع الشريف، فإن لم يستقم لكون السلطان جائرا، أو لم تجتمع فيه شروط الإمامة كزماننا هذا، فقال الشيخ أبو حامد: لا يصرف على ذوي الفروض ولا على ذوي الأرحام، لأنه مال المسلمين، فلا يسقط بفوات الإمام العادل»[2].

وذكر الرأي الثاني: «والثاني: يرد ويصرف إلى ذوي الأرحام لأن المال مصروف إليهم، أو إلى بيت المال بالإجماع، فإذا تعذر أحدهما تعين الآخر»[3].

والدلالة المقاصدية واضحة، لأن المتأخرين أفتوا في الرد بسبب مقاصدي: «قال الرافعي: وهذا الرد والصرف إلى ذوي الأرحام أفتى به أكابر المتأخرين، قال النووي: وهو الأصح أو الصحيح عند محققي أصحابنا، وممن صححه وأفتى به ابن سراقة وصاحب الحاوي والقاضي حسين والمتولي وآخرون، وقال ابن سراقة: وهو قول عامة مشايخنا، وعليه الفتوى اليوم في الأمصار، ونقله الماوردي عن مذهب الشافعي، وقال: وغلط الشيخ أبو حامد في مخالفته، وإنما مذهب الشافعي في منعهم إذا استقام أمر بيت المال، والله أعلم»[4].

1-تفسير الشنقيطي، 112/3.
2-الحصني: كفاية الأخيار، 443.
3-المصدر نفسه، 444.
4-المصدر نفسه.

فاختلاف الرأي هنا مرجعه مناط استحقاق المال، وذوو الأرحام عند الشافعية لا يرثون، ولكن يعطى لهم عند العجز عن صرف المال إلى المستحقين من بيت المال، فإذا فسد بيت المال عاد إلى الأقربين وهم أولو الأرحام.

وجاء في حاشية ابن عابدين: «توريث ذوي الأرحام عندنا باعتبار القرابة كالتعصيب فيقدم الأقوى قرابة إما بقرب الدرجة أو بقوة السبب، ويأخذ المنفرد الكل، ولذا سمي علماؤنا أهل القرابة، وذهب قوم إلى تنزيل المدلي منزلة المدلي به في الاستحقاق ويسمون أهل التنزيل، وقوم إلى التسوية بين القريب والبعيد بلا تنزيل ويسمون أهل الرحم»[1].

ونقل الحصني تفاصيل ما ذكره الماوردي: «قلت قال الماوردي: وأجمع عليه المحققون، ومقتضى كلام الجميع أنه لا يجوز الدفع إلى الإمام الجائر، فلو دفع إليه عصى، ولزمه الضمان لتعديه، فعلى الصحيح يرد المال على أهل الفروض على الأصح غير الزوجين، على قدر فروضهم، بأن كان هناك صاحب فرض، فإن لم يكن هناك غير الزوجين صرف إلى ذوي الأرحام في الأصح»[2].

وأما قسمته على ذوي الأرحام، فاختلف هل يكون بحسب الحاجة والفقر أو لا، «والصحيح أنه يصرف على جميعهم، وهل على سبيل المصلحة أم على سبيل الإرث؟، وجهان، قال الرافعي: أشبههما بأصل المذهب أنه على سبيل المصلحة، وقال النووي: الصحيح الذي عليه جمهور الأصحاب أنه يصرف إلى جميعهم على سبيل الإرث»[3].

وذوو الأرحام «وهم من لا فرض لهم في كتاب الله، ولا عصبة لهم، وهم بالجملة: بنو البنات وبنات الإخوة، وبنو الأخوات، وبنات الأعمام، والعم، وأخ الأب للأم فقط، وبنو الإخوة للأم، والعمات والخالات والأخوال»[4].

1-حاشية ابن عابدين، 792/6.

2-الحصني: كفاية الأخيار، 444.

3- المصدر نفسه.

4-ابن رشد: بداية المجتهد، 276/2.

وأما المذاهب في هذه المسألة فإن المالكية والشافعية لا يرون توريث ذوي الأرحام، ويذهب إلى توريثهم الحنفية.

«فذهب مالك والشافعي وأكثر فقهاء الأمصار وزيد بن ثابت من الصحابة إلى أنه لا ميراث لهم، وذهب سائر الصحابة، وفقهاء العراق والكوفة والبصرة وجماعة العلماء من سائر الآفاق إلى توريثهم»[1].

وأما أدلة الفريق الذين قالوا بالتوريث فأوردها ابن رشد رحمه الله، كما أورد أدلة الفريق الآخر: «وعمدة مالك ومن قال بقوله أن الفرائض لما كانت لا مجال للقياس فيها كان الأصل أن لا يثبت فيها شيء إلا بكتاب الله أو سنة ثابتة أو إجماع... وأما الفرقة الثانية فزعموا أن دليلهم على ذلك من الكتاب والسنة والقياس، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿**وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ**﴾، وقوله تعالى : ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ**﴾ ، واسم القرابة ينطلق على ذوي الأرحام، ويرى المخالف أن هذه مخصوصة بآيات المواريث»[2].

واحتجوا من السنة بحديث عن عمر أنه كتب إلى أبي عبيدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث له**»[3].

«وأما من طريق المعنى فإن القدماء من أصحاب أبي حنيفة قالوا: إن ذوي الأرحام أولى من المسلمين لأنهم قد اجتمع لهم سببان: القرابة والإسلام، فأشبهوا تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب...، وأما أبو زيد ومتأخرو أصحابه فشبهوا الإرث بالولاية وقالوا: لما كانت ولاية التجهيز والصلاة والدفن للميت عند فقد أصحاب الفروض والعصبات لذوي الأرحام،

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 276/2.

2-المصدر نفسه، 277/2.

3-سنن الترمذي، 421/4، سنن ابن ماجة، 39/4.

وجب أن يكون لهم ولاية الإرث»[1]، ودلالة المنطوق الصريح في الحديث، «**والخال وارث من لا وارث له**» تقوي وترجح أدلة القائلين بالتوريث، والله سبحانه أعلم.

الدلالة المقاصدية في حكم التعدد السياسي:

هناك ثلاثة آراء في التعددية السياسية في بحوث الفقه المعاصر، وهي رأي المجيزين للتعددية السياسية بإطلاق، ورأي المانعين لها بإطلاق، ورأي القائلين بالجواز في إطار الضوابط الشرعية[2].

المجيزون وأدلتهم: منهم القرضاوي والغزالي وتوفيق الشاوي وصلاح الدين الصاوي، وغيرهم، وأدلتهم كما يلي: 1-الاختلاف سنة كونية، ومن ثم فإن إنشاء الأحزاب «حق مشروع للإنسان في إطار حقه في التعبير والتجمع والأمر بالمعروف، لكنه لا يكون في الأصول والكليات ولا على حساب الوحدة والأخوة»[3].

2-الأحزاب تقوم بواجب النصح والتقويم للحاكم، وهو عمل لا يقوى على القيام به إلا القوى السياسية المنظمة[4].

3-الإمام أو رئيس الدولة ليس معصوما، وأعضاء الحكومة ليسوا قديسين، بل هم بشر يصيبون ويخطئون، لذلك لا بد من تنظيم قوى سياسية لتشكيل جهاز مراقبة وتقويم ومحاسبة للنظام، وهذا ضمان أمان للسلطة.

3-ثبوت تعدد الآراء واختلاف المذاهب الفقهية، «ومعنى ذلك أن التعدد والتنوع هو بلا شك أكثر قبولا ومشروعية في كل ما يتعلق بالشؤون السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية من آراء وأفكار ومذاهب وخطط»[5].

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 277/2، انظر: الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، 112/5.

2-صلاح الصاوي: التعددية السياسية، 54.

3-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 505.

4-القرضاوي: من فقه الدولة، 148-149.

5-توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، 86.

4-إنشاء الأحزاب حق يضمن حرية التعبير والرأي والنقد.

5-عمل الخلفاء الراشدين وخطبهم حين التولية كل ذلك يقرر حق المعارضة.

6-الاختلاف ضرورة بشرية وتنظيم الاختلاف يكون بإنشاء الأحزاب لتكفل التعاقب على السلطة وتمنع من الصراع، وتؤدي وظيفة مراقبة السلطة وتقويمها.

7-الأحزاب أقوى على ممارسة مبادئ العدل والمساواة والشورى والحرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذلك يرى البعض أنها فرض كفاية.

8-التفريق بين استعمال النصوص للفظ الحزب في أسلوب مذموم، وبين مجيئه باعتباره فنا من فنون السياسة وهيئة تخدم المجتمع والصالح العام.

9-لوجود الأحزاب فوائد: منها تنظيم المعارضة وتمكينها من الظهور وطرح آرائها وأفكارها عوض كبتها، ومنها تنمية الوعي السياسي لدى المواطنين، ومنها إعداد القيادات السياسية المدربة، ومنها انتقال السلطة عن طريق الانتخابات الشرعية.

10-الأحزاب وسيلة من الوسائل الحديثة في المراقبة والمحاسبة والتقويم.

11-من أدلة القرآن قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (**آل عمران، 104**)، ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى أمر المسلمين بإقامة جماعة تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وما الأحزاب إلا شكل من أشكالها وتقوم بوظيفتها.

12-الأصل في الأشياء الإباحة ولا دليل على تحريم إنشاء الأحزاب فتبقى على أصل إباحتها.

13-بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبها يتم أداء واجب الشورى وواجب الرقابة.

14-باستقراء تاريخ المسلمين يتبين كيف يأتي الخروج بالفتن والبلايا، وأن الثورات لا تحقق المصالح الشرعية، خلافا للتعدد الفقهي الذي قبلته الأمة فكذلك التعدد السياسي.

المانعون من التعدد السياسي وأدلتهم:

ومن أشهرهم أبو الأعلى المودودي، ومن أدلتهم[1]:

1-فكرة الأحزاب نشأت في الغرب وهي منافية لوحدة الأمة، ولم تعرف في تاريخها نشأة هذه الأحزاب، وما ظهر في تاريخها من الجماعات والفرق كلها في الجانب السلبي المحظور شرعا.

2-الأحزاب تثير العصبية والضغائن والفرقة.

3-الشورى تغني عن إنشاء الأحزاب.

4-تؤدي الأحزاب إلى تنافس غير شريف وتؤدي إلى الاختلاف في المبادئ.

5-استدلوا بالقرآن[2] من خلال آيات منها قوله تعالى ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾ (**آل عمران، 103**)، وقوله تعالى ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ**﴾ (**الأنعام، 159**)، وقوله تعالى ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا**﴾ (**الأنفال، 46**).

6-كلما جاءت كلمة الأحزاب بالجمع في القرآن إلا وجاءت في معرض الذم: مثل قوله تعالى: ﴿**فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ**﴾ (**مريم، 37**)، **وقوله:** ﴿**جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحْزَابِ**﴾ (**ص، 11**)، وأما كلمة حزب بالإفراد فترد في معرض المدح وفي معرض الذم كذلك كقوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (**المجادلة، 22**)، ﴿**أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ**﴾ (**المجادلة، 19**).

1-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 509-511.

2-صلاح الصاوي: التعددية السياسية، 55-63.

7-أحاديث النهي عن التفرق والتحزب والأمر بالتزام الجماعة والوحدة، مثل «**الجماعة رحمة والفرقة عذاب**»[1].

8-أساس الولاء هو الدين وليس الأحزاب، لقول الله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (**المائدة، 55**).

9-النهي الشرعي عن طلب الإمارة والولاية، والتنافس الحزبي نوع من طلب الإمارة والحرص عليها.

10-نهي الشرع عن تزكية الأنفس والقدح في الآخرين، والعمل الحزبي مبني على هذا في الحملات الانتخابية.

11-تبادل السلطة بين الأحزاب والمعارضة غير معهود في فقه الإمامة العظمى.

12-الأحزاب بدعة من بدع الدين حيث لم يكن هذا في العهد النبوي ولا في عهد الخلفاء الراشدين، فيعتبر تركها إجماعا من الأمة.

13-لفظ الأحزاب اقترن في النصوص الشرعية بالذم والوعيد والإشارة إلى أعداء الدين، بينما ذكر لفظ حزب الله في موضعين للدلالة على أن هذا اللفظ يسع الجميع بخلاف لفظ الأحزاب الذي يسع الفرق والنحل[2].

الرد على أدلة المانعين من التعدد السياسي:

1-المفهوم الحديث للأحزاب يختلف تماما عن مفهوم الأحزاب المذكورة بوصف الذم في القرآن، فهي غير مرادة بهذه النصوص، بل إنها تشبه المذاهب الفقهية[3].

2-الاختلاف الحزبي ما هو إلا اجتهادات سياسية في الفروع، فهو من الاختلاف الجائز وليس من الاختلاف المذموم الذي نهى عنه الشرع في الكتاب والسنة.

1-مسند أحمد، 278/4.

2-صلاح الصاوي: التعددية السياسية، 55.

3-المصدر نفسه، 64-89.

3-الاختلاف الحزبي لا ينقض الولاء للعقيدة، لأنه لا يمس الكليات ذات الصلة بالاعتقاد، ولا يقدح بذلك في أخوة الإيمان ورابطة الدين وولاء الإسلام.

4-طلب الولاية ممن هو أهل لها واجب إذا تعينت لصاحبها في حال خشية أن يتولاها من لا يستحقها كما طلبها يوسف عليه السلام، وجاء في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة، ومن غلب جوره عدله فله النار**»[1]، ولكن هذا الحديث ضعيف فلا يستدل به[2].

5-تزكية الأنفس في الحملات الانتخابية مما تدعو إليه الحاجة فليس منهيا عنها، وهناك قوانين توضع لضبط السلوك الأخلاقي في الانتخابات، وهذا يوسف عليه السلام قال: ﴿**إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ (**يوسف، 55**).

6-وأما دعوى أن تداول السلطة لم يعهد في تاريخ الخلافة، فنعم لم يعهد، ولكن الولاية عقد من العقود يجوز المواطأة على تحديد مدته، فليس في الشرع ما يمنع ذلك[3].

الترجيح:

يترجح جواز التعدد السياسي وإنشاء الأحزاب في النظام الإسلامي؛ لأنه ليس هناك دليل صريح في المنع، وهناك مقاصد شرعية لا تتحقق في ظروف الحياة الحديثة دون التكتلات السياسية، مثل الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبة الولايات السياسية، ومنع الفساد السياسي، بالإضافة إلى أن ذلك مظهر من مظاهر الحرية التي يكفلها الشرع الحنيف، وبالنسبة للمفاسد التي ترافق الحزبية فهناك ضوابط وشروط وقوانين تعمل على تنظيم العمل السياسي وترشيده وتوجيهه بما يسمح له أن يحقق مقاصده الشرعية ولا ينحرف عن الغايات

1-سنن أبي داود، 325/3.

2-الخطيب التبريزي: مشكاة المصابيح، 350/2.

3-صلاح الصاوي: التعددية السياسية، 81-82.

المرسومة، وهذه المعاني والمقاصد منسجمة مع مفهوم الموافقة المستفادة من لفظ الآية **﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾** (**آل عمران، 104**)، والله سبحانه أعلم.

الدلالة المقاصدية في صلاة الطالب والمطلوب:

في قوله تعالى: **﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَانًا﴾** (**البقرة، 239**)، ورد لفظان مجملان رجالاً وركباناً، وكلاهما يحتاج إلى بيان، والبيان يأتي من الدلالة المقاصدية، وهذا ما يتبين من خلال عرض آراء الفقهاء في المسألة.

«وقال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المطلوب يصلي على دابته، كذلك قال عطاء ابن أبي رباح والأوزاعي والشافعي وأحمد وأبو ثور، وإذا كان طالبا نزل فصلى بالأرض»[1].

«وقال أبو حنيفة وابن أبي ليلى لا يصلي مع المسايفة ولا مع المشي، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل يوم الخندق وأخر الصلاة، ولأن ما منع الصلاة في غير شدة الخوف منعها معه كالحدث والصياح، وقال الشافعي يصلي ولكن إن تابع الطعن أو الضرب أو المشي أو فعل ما المطلوب بطلت صلاته، لأن ذلك من مبطلات الصلاة أشبه الحدث»[2].

وهذا صريح أن المقصد هو تحقيق الحماية والفرار من العدو، ولذلك إذا أمكنه أن يصلي على الأرض وهو في حالة كونه مطلوبا صلى على الأرض جمعا بين المصالح، مصالح إقامة الصلاة ومصالح الأمن من العدو وهو متحقق هنا، ولذلك رأى الشافعي أن الطالب أيضا له أن يصلي راكبا، إذا كان النزول يفوت هذه المصالح، «قال الشافعي: إلا في حالة واحدة، وذلك أن يقل الطالبون عن المطلوبين، ويقطع الطالبون عن أصحابهم فيخافون عودة المطلوبين عليهم، فإذا كانوا هكذا كان لهم أن يصلوا يومئون إيماء، انتهى»[3]، «وممن قال يصلي إلى دابته ويومئ الحسن والنخعي والضحاك وزاد: أنه يصلي على دابته طالبا كان أو

1-ابن رجب: فتح الباري، 22/6.

2-ابن قدامة: المغني، 139/2، انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، 244/1-245.

3-ابن رجب: فتح الباري، 22/6.

مطلوبا، وكذا قال الأوزاعي»[1]، وجلي أن دلالة مفهوم المخالفة في الآية من لفظ ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ**﴾ لها أثرها في الحكم، لذلك اختلفت رواية أحمد «هل يصلي الطالب على دابته أم لا يصلي إلا على الأرض؟ على روايتين عنه، إلا أن يخاف الطالب المطلوب، كما قال الشافعي، وهو قول أكثر العلماء»[2].

وكذلك في مسألة استقبال القبلة لهؤلاء، فعند أحمد «له أن يصلي مستقبل القبلة وغير مستقبلها على حسب القدرة، وفي وجوب استفتاح الصلاة إلى القبلة روايتان عن أحمد، فمن أصحابنا من قال: الروايتان مع القدرة، فأما مع العجز فلا يجب رواية واحدة»[3].

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في المنطوق والمفهوم:

الدلالة السياقية في ندب الإمام للقتال بجعل:

اختلف في هذه المسألة بين من يجيزها ومن لا يجيزها.

القول الأول:

يجوز أن يندب الإمام من يقاتل، مثل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**من قتل قتيلا فله سلبه**»[4].

القول الثاني:

لا يجوز ذلك، وممن ذهب هذا المذهب الإمام مالك رحمه الله، حيث جاء في المدونة: أنه سئل: إذا قال الإمام: من قاتل في موضع كذا أو إذا فعل بالعدو كذا فله كذا وكذا، فكره ذلك كراهة شديدة أن يسفك دم نفسه على مثل هذا، وقال: «أكره أن يقاتل أحد على أن يجعل له جعل»[5].

1-ابن رجب: فتح الباري، 22/6-23.

2-المصدر نفسه، 23/6.

3-المصدر نفسه.

4-صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب من لم يخمس الأسلاب، 112/4، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، 147/5.

5-مالك: المدونة، 31/3.

وأما تأويل مالك رضي الله عنه لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ردا على القول الأول فجاء في كلامه: «قال مالك: ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من بعد ما برد القتال، فقال: من قتل قتيلا تقوم له عليه بينة فله سلبه، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة، فكيف يقال بخلاف ما قال وسن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يبلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك ولا عمل به بعد حنين، كان ذلك أمرا ثابتا ليس لأحد عليه قول، وقد كان أبو بكر بعد رسول الله عليه السلام يبعث الجيوش، فلم يبلغنا أنه فعل ذلك، ولا عمل به، ثم كان عمر بعده، فلم يبلغنا عنه أيضا أنه فعل ذلك»[1].

ومن تفسيرات الإمام مالك رحمه الله قال: «يكره للإمام أن يقول: من قتل قتيلا فله سلبه لئلا تضعف نيات المجاهدين، ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم إلا بعد انقضاء الحرب، وعن الحنفية لا كراهة في ذلك»[2].

وذكر ابن حجر أن الجمهور ذهب إلى أن القاتل يستحق السلب لأنه فتوى من النبي صلى الله عليه وسلم وإخبار عن الحكم الشرعي، «وعن المالكية والحنفية: لا يستحقه القاتل إلا إن شرط له الإمام ذلك، وعن مالك: يخير الإمام بين أن يعطي القاتل السلب أو يخمسه»[3].

ورد الشافعي أن هذا حفظ في السنة في مواطن كثيرة كبدر وأحد كما في حديث حاطب بن أبي بلتعة أنه قتل رجلا يوم أحد فسلم له رسول الله صلى الله عليه وسلم سلبه، وحديث جابر أن عقيل بن أبي طالب قتل يوم أحد رجلا فنفله النبي صلى الله عليه وسلم درعه.

الترجيح:

يتبين من سياق غزوات النبي صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أن الرأي الراجح هو أن السلب يكون بعد أن يبرد القتال، وليس قبله، وهذا لقوة أدلة الإمام مالك رضي الله عنه.

المطلب الثالث: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في المنطوق والمفهوم:

1-مالك: المدونة، 31/3.

2-ابن حجر: فتح الباري، 407/9.

3-المصدر نفسه.

الدلالة القطعية والدلالة الظنية في سهم المؤلفة قلوبهم:

تعريف المؤلفة قلو بهم: المؤلفة قلوبهم هم الذين يستمالون بالمال لترغيبهم في الإسلام رجاء اعتناقه أو الثبات عليه أو دفع أذاهم عن أهله أو استفادة منفعة منهم، وهم إما كفار وإما مسلمون.

أصناف المؤلفة قلو بهم: أما أصنافهم من الكفار فهم[1]:

1- من يرجى إسلامه و إسلام قومه مثل صفوان بن أمية الذي أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم من الأموال في حنين.

2- من يرجى كف شره.

3- حديثو العهد بالإسلام: و قد سئل الزهري عن المؤلفة قلوبهم فقال: «من أسلم من يهودي أو نصراني قيل وإن كان غنيا، قال وإن كان غنيا»[2].

فهؤلاء هم من يرجى دفع شره أو جلب منفعته للإسلام وأهله، فمعاملتهم تكون حتى بتشريع السياسة المالية المناسبة التي تكون منهجا لولي الأمر في تسيير شؤون المسلمين والذود عن الإسلام دعوة إليه وترغيبا فيه وحماية لحماه، ولذلك جاءت تشريعات مالية مناسبة كما في هذا الحكم وهو جعلهم مصرفا هاما من مصارف الزكاة.

أصنافهم من المسلمين:[3]

1- سادات المسلمين وزعماؤهم ولهم نظراء من الكفار وبإعطائهم يرجى إسلام نظرائهم، كما أعطى أبو بكر رضي الله عنه عدي بن حاتم والزبرقان بن بدر.

2- سادات من المسلمين ضعيف دينهم وهم مطاعون في قومهم وبإعطائهم يرجى نفعهم أو كف شرهم.

3- أقوام من المسلمين على مصالح كبرى مثل الثغور و جباية الأموال.

1-مصنف ابن أبي شيبة، 223/36.

2-القرضاوي: فقة الزكاة، 596/2.

3-القرضاوي : فقة الزكاة، 597/2، انظر: النووي: المجموع، 198/6، ابن حجر: فتح الباري، 48/8.

إذن منهم من لم يسلم بعد ومنهم من أسلم حديثا ولم يتمكن الإسلام من قلوبهم، ومنهم مسلمون لهم أتباع كفار يخشى جانبهم.

حكمهم: وقد اختلف العلماء في حكمهم بسبب رده من قبل عمر بن الخطاب، فمنهم من ذهب إلى أنه قد بطل هذا الصنف وانتهى ولم تعد الحاجة إليه قائمة، ومنهم من يرى أن المؤلفة قلوبهم صنف باق وله نصيبه في الزكاة لبقاء الحاجة إلى تأليف الناس على الإسلام والمسلمين، قال الطبري «ثم اختلف أهل العلم في وجود المؤلفة اليوم وعدمها، وهل يعطى اليوم أحد على التأليف على الإسلام من الصدقة»[1].

الرأي الأول: زوال المؤلفة قلوبهم:

يرى أصحاب هذا القول أن المؤلفة قلوبهم زالوا، ولم يعد الإسلام في حاجة إلى تأليف أحد، «عن عامر قال: إنما كانت المؤلفة قلوبهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم»[2]، وأورد القرطبي جملة ممن يرى هذا من العلماء: «فقال عمر والحسن والشعبي وغيرهم: انقطع هذا الصنف بعز الإسلام وظهوره، وهذا مشهور من مذهب مالك وأصحاب الرأي»[3].

الرأي الثاني :

يرى أصحاب هذا القول أن المؤلفة قلوبهم صنف باق ولهم نصيبهم في الزكاة، قال الطبري «وقال جماعة من العلماء: هم باقون لأن الإمام ربما يحتاج أن يستألف على الإسلام»، وذكر منهم الزهري وأبا جعفر النحاس والقاضي عبد الوهاب، وأورد ابن قدامة عن حنبل أنه حكي عن أحمد انقطاع حكمهم، ولكن المذهب عل خلاف ذلك[4]، وفسر ابن قدامة ذلك بأنه ربما يعني أن الحاجة إليهم غير قائمة في الغالب، ولكن متى احتاج إليهم ولي الأمر جاز أن يدفع إليهم سهمهم، تحقيقا للمنفعة.

1-تفسير الطبري، 315/14.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه، 181/8.

4-ابن قدامة، المغني، 319/7.

وهو أشبه بما نقله القرطبي عن ابن العربي: «وقال القاضي ابن العربي: الذي عندي أنه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أعطوا سهمهم كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم، فإنه في الصحيح: «**بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء**»[1] انتهى[2].

وذكر النووي الخلاف عند الشافعية في أصناف الكفار ومن أسلم حديثا فمنهم من يذهب إلى أنهم زالوا ولا يرى إعطاءهم، وهو الأصح عند الشافعية.

وأما أصناف المسلمين فإن النوع الأول والنوع الثاني منهم تعطى لهم الزكاة على الأصح، وهذا هو المذهب عند الشافعية مع كثرة الخلاف فيهم، فذكر أن الأصح إعطاؤهم، وأما النوع الثالث من صنف المسلمين فيعطى الزكاة، إذ هو صنف من أصنافها بلا خلاف عند الشافعية وذلك من سهم المؤلفة قلوبهم أو من سهم الغزاة[3].

أدلة الرأي الأول :

1-حديث عمر حين جاءه المؤلفة قلوبهم يطلبون نصيبهم من الزكاة، فردهم وقال: «إنا لا نعطى عن الإسلام شيئا، ﴿**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ (**الكهف، 29**)»[4].

2- رد سهمهم من قبل عمر وعثمان وعلي .

3- ظهور الإسلام وانقطاع الشرك فانعدمت الحاجة إلى التأليف[5].

4- نسخ الحكم بإجماع الصحابة.

5- انقطاع خمس الخمس الذي منه يعطون نصيبهم[6].

1-صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا...، 90/1.

2-تفسير القرطبي، 181/1.

3-النووي: المجموع، 199/6.

4-ابن قدامة: المغني، 319/7.

5-المصدر نفسه.

6-النووي: المجموع، 198/6.

-وفسر هذا الإجماع بعد رد عمر ومنعهم من الزكاة في زمن أبي بكر وقال: لا نعطي الدنية في ديننا، وقال «أما اليوم فقد أعز الله الدين فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف، ووافقه على ذلك أبو بكر والصحابة فكان إجماعا»[1].

الرد على هذه الأدلة:

يمكن إرجاع ما استدل به أصحاب القول الأول إلى ثلاثة أدلة رئيسية: الاستدلال بمنع عمر رضي الله عنه، و الاستدلال بدعوى الإجماع، والاستدلال بالنسخ.

1- فأما منع عمر رضي الله عنه فكان لعدم الحاجة إليهم لا لسقوطهم[2]، وجاء في نص كلامه: «أما اليوم فقد أعز الله الدين»، فإذا كان في المسلمين حاجة في التأليف على الإسلام دعوة إليه وترغيبا فيه في وقت من الأوقات عاد حكمهم وثبت نصيبهم كما تنص الآية.

2- أما دعوى النسخ : فليس من دليل على النسخ؛ قال الزهري «لا أعلم نسخا في ذلك»[3]، وقال أبو عبيد: «لأن الآية محكمة، لا نعلم لها ناسخا من كتاب ولا سنة»[4].

3-و أما إجماع الصحابة على ما فعله عمر ففعله عثمان وعلي[5]، وهو رده لهم ومنعهم من من نصيبهم فكان لزوال الحاجة كما بين ابن قدامة في كلامه الذي سبق و ليس بينة على نسخ الآية.

دليل الرأي الثاني: قوله تعالى في آية مصارف الزكاة: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾ (**التوبة، 60**).

1-ابن نجيم: البحر الرائق، 125/1.

2-ابن قدامة: المغني، 319/7.

3-تفسير القرطبي، 181/8.

4-أبو عبيد: الأموال، 722.

5-وهبة الزحيلي، التفسير المميز، 271/10.

وحاول ابن الهمام إثبات أن المناط في مصرف المؤلفة قلوبهم ليس الحاجة فقال: «إن نفس الأسماء المذكورة في الآية تفيد أن المناط في الدفع إليهم الحاجة لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق أن مبدأ اشتقاقه علته، ومأخذ الاشتقاقات في هذه الأسماء تنبيه على قيام الحاجة، فالحاجة هي العلة في جواز الدفع إلا المؤلفة قلوبهم فإن مأخذ اشتقاقه يفيد أن المناط التأليف»[1]، وواضح أن التأليف سبب للحاجة، فهو مظنة له، وهو مثل العمل فقد ذكره وشكك في كونه حاجة؛ ولكنه سبب لدفع الحاجة في جباية الزكاة .

قال ابن قدامة: «ولنا على جواز الدفع إليهم قول الله تعالى ﴿**وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾، وهذه الآية في سورة براءة، وهي آخر ما نزل من القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2]، ووجه الدلالة من الآية أن الله تعالى حصر صرف الزكاة بلفظ ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ**﴾، وذكر فيمن حصرها ومنهم المؤلفة قلوبهم، فهم من المستحقين لها، ولا شيء نسخها.

- أعطى النبي صلى الله عليه وسلم المؤلفة قلوبهم من الغنيمة ومن الصدقات.

- أثر أبي بكر الصديق فقد أعطى عدي بن حاتم من زكاة قومه عام الردة، وأعطى الزبرقان بن بدر فأعطى أبو بكر ثلاثين بعيرا لعدي بن حاتم من إبل الصدقة حين قدم عليه ثلاثمائة بعير من جمال الصدقة[3].

- حديث زياد بن الحارث الصدائي قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعته، فذكر حديثا طويلا قال فأتاه رجل فقال: أعطني من الصدقة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إن الله تعالى لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو، فجزّأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك**»[4].

1-ابن الهمام: شرح فتح القدير، 269/2.

2-ابن قدامة: المغني، 319/7.

3-المصدر نفسه.

4-سنن أبي داود، 35/2.

وجه الدلالة: أن الله تعالى جزّأ الزكاة وفصّلها وأعطى كل صنف حقه، ومن هؤلاء المؤلفة قلوبهم؛ فالله تعالى أعطاهم سهمهم فهو ثابت لهم.

وأيضا في الحديث «فهذا الصدائي قد أمّره رسول الله صلى الله عليه وسلم على قومه، ومحال أن يكون أمّره وبه زمانة، ثم سأله من صدقة قومه وهي زكاتهم، فأعطاه منها، ولم يمنعه لصحة بدنه»[1].

الترجيح:

أرجح رأي القائلين ببقاء سهم المؤلفة قلوبهم؛ لأن مناط الحكم باق وهو الحاجة والضرورة والمصلحة، كما جاء في تفسيرات الفقهاء وأقوالهم، فالدلالة الظنية يترجح بها ظهور المعنى من خلال النظر في مدى الحاجة إلى التأليف، وما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم من إعطائهم تفسير لنص الآية وبيان لمجملها.

والحاجة قائمة لم تنقطع لتأليف الناس على الدين دعوة وذودا وحماية لأهله، بل نجد أمما قوية ودولا كبرى تؤلف دولا صغرى لحماية مصالحها، والإسلام دين دعوة مفتوحة على البشرية وأهله يختلطون بالأمم والأقوام والشعوب، فأولو الأمر في المسلمين في حاجة إلى فقه السياسة الشرعية في تأليف الناس؛ من أجل إظهار أحكام الإسلام الصحيحة، وإنقاذ البشرية به، والحاجة من التأليف إنقاذ الناس من براثن الشرك وضلال الكفر وإدخالهم في حظيرة الدين الصحيح.

«ولأن المقصود من إعطائهم ترغيبهم في الإسلام لا لإعانتهم لنا حتى يسقط بانتشار الإسلام، والخلاصة :أن هذا السهم حق للإمام يفعل فيه ما يراه محققا للمصلحة»[2]، وكل هذه المعاني تؤيدها وتقويها دلالة الإيماء والتنبيه المستفادة من لفظ الآية ﴿**وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾، لأن الحكم تعلق بالتأليف سببا له، والله سبحانه أعلم.

1-الطحاوي: شرح معاني الآثار، 17/2.

2-وهبة الزحيلي: التفسير المنير، 271/10.

الدلالة القطعية والدلالة الظنية في دية الذمي:

هناك من ذهب إلى أن دية الكافر الذمي كدية المسلم مستدلا بقوله تعالى: ﴿**وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ**﴾، وأن لفظ الدية مطلق لم يقيد بأي وصف فيبقى مطلقا في حق المسلم والكافر، «فيقال فيه هذه دلالة اقتران، وهي غير معتبرة عند الجمهور، وغاية ما في الباب أن الآية لم تبين قدر دية المسلم ولا الكافر، والسنة بينت أن دية الكافر على النصف من دية المسلم[1]، وهذا لا إشكال فيه، أما استواؤهما في قدر الكفارة فلا دليل فيه على الدية، لأنها مسألة أخرى»[2].

وقد رجح محمد الأمين الشنقيطي في تفسيره ما ذهب إليه الجمهور أن دية الكافر الذمي على النصف من دية المسلم، لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن دية أهل الكتاب كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصف من دية المسلمين، وأن عمر لم يرفعها فيما رفع عند تقويمه الدية لما غلت الإبل[3]، وروى أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**دية المعاهد نصف دية الحر**»[4].

وهذا القول هو رأي عمر بن عبد العزيز وعروة بن الزبير وعمرو بن شعيب، وهو قول أحمد بن حنبل[5].

وذكر حديث النسائي وفيه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**عقل أهل الذمة نصف عقل المسلمين**»، وهم اليهود والنصارى، وفي رواية: «**عقل الكافر نصف عقل المؤمن**»[6]، وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند ابن ماجة مرفوعا: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم **قضى أن عقل أهل الكتابين نصف عقل المسلمين، وهم اليهود**

1-سنن النسائي، 45/8، مسند أحمد، 180/2.

2- تفسير الشنقيطي، 116/3.

3-سنن أبي داود، 307/4.

4-سنن أبي داود، 319/4.

5-تفسير القرطبي، 327/5.

6-سنن النسائي، 45/8.

والنصارى[1]، ونحوه الإمام أحمد والترمذي، ثم خلص الشنقيطي إلى القول التالي: «وبهذا تعلم أن هذا القول أولى من قول من قال: دية أهل الذمة كدية المسلمين كأبي حنيفة ومن وافقه، ومن قال: إنه قدر ثلث دية المسلم كالشافعي ومن وافقه، والعلم عند الله تعالى»[2].

رد التركماني على تضعيف البيهقي:

وجاءت روايات ضعفها البيهقي تجعل دية الذمي والمعاهد كدية المسلمين، فلا يمكن الاعتماد عليها.

واستدل بنص الحديث الذي ورد في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم، وفيه: «وفي النفس المؤمنة مائة من الإبل، فمفهوم قوله: المؤمنة، أن النفس الكافرة ليست كذلك، على أن المخالف في هذا الإمام أبو حنيفة رحمه الله، والمقرر في الأصول أنه لا يعتبر دليل الخطاب، أعني مفهوم المخالفة كما هو معلوم عنه، ولا يقول بحمل المطلق على المقيد، فيستدل بإطلاق النفس عن قيد الإيمان في الأدلة الأخرى على شمولها للكافر»[3].

ولا دليل على التفريق بين الكافر المقتول عمدا فتكون ديته كدية المسلم، والكافر المقتول خطأ فتكون ديته نصف دية المسلم، فليس هناك دليل يفرق بين دية القتيل عمدا ودية القتيل خطأ، بل هما سواء.

«وأما دية المجوسي فأكثر العلماء على أنها ثلث خمس دية المسلم، فهي ثمانمائة درهم، ونساؤهم على النصف من ذلك، وهذا قول مالك والشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم، منهم عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم، وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار[4] وعطاء وعكرمة والحسن وإسحاق»[5].

وذكر عن عمر بن عبد العزيز أنها كدية الكتابي نصف دية المسلم.

1-سنن ابن ماجة، 661/3.

2-تفسير الشنقيطي، 116/3.

3-المصدر نفسه، 117/3.

4-سليمان بن يسار، مولى ميمونة، اختلف في كنيته، وهو أحد الفقهاء السبعة في المدينة، ترجمته في: وفيات الأعيان: الأعيان: ابن خلكان، 399/2، الرازي: الجرح والتعديل، 149/4، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 444/4.

5-تفسير الشنقيطي117/3.

وأما النخعي والشعبي فعندهما كمذهب أبي حنيفة رحمه الله، ديته كدية المسلم، وهو مذهب ابن عباس والثوري وعثمان البتي[1]، ومن أدلتهم حديث: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»[2]، وناقش الشنقيطي في تفسيره هذا الدليل بأنه غير صحيح بدليل أن نساءهم لا تحل، وكذلك ذبائحهم لا تحل.

وذكر ابن قدامة أن الصحابة هم الذين ذكروا أن ديته ثلث خمس دية المسلم، وهو إجماع سكوتي.

المطلب الرابع: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في المنطوق والمفهوم:

الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في سياسة عمر في مسألة الإفراد في الحج:

«الإفراد هو ما يتعرى من صفات التمتع والقران»[3]، وأما التمتع فقد جاء في قوله تعالى **﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ (البقرة، 196)**، وتعريفه: أن يهل الرجل بالعمرة في أشهر الحج من الميقات، ثم يأتي حتى يصل البيت فيطوف لعمرته ويسعى، ويحلق في تلك الأشهر، ثم يحل بمكة، ثم يؤدي مناسك الحج في ذلك العام نفسه، وفي تلك الأشهر قبل أن يقفل راجعا إلى بلده، «وروي عن الحسن أنه كان يقول: هو متمتع وإن عاد إلى بلده ولم يحج، أي عليه هدي المتمتع المنصوص عليه»[4]، وأما القارن فهو أن يهل بالحج والعمرة معا، أو يهل بالعمرة في أشهر الحج، ثم يتبع ذلك بالحج قبل أن يحل من العمرة[5].

واختلف العلماء في الأفضل هل هو القران أو التمتع أو الإفراد، وسبب الاختلاف هو تفسير فعل النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه روي عنه القران والإفراد والتمتع[6]، واختار مالك

1-تفسير القرطبي، 327/5.

2-الموطأ، 278/1.

3-ابن رشد: بداية المجتهد، 266/1.

4-المصدر نفسه، 267/1.

5-ابن رشد: بداية المجتهد، 269/1، انظر: الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، 172/1.

6-ابن رشد: بداية المجتهد، 269/1، الحطاب: مواهب الجليل، 70/4.

الإفراد لحديث جابر، وهو قول أبي بكر وعمر وعثمان وعائشة وجابر[1]، واختار أبو حنيفة الإفراد أيضا[2]، وفضل أحمد التمتع، والحنفية يفضلون القران.

وقال ابن القيم مفسرا رأي عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ومن ذلك اختياره للناس الإفراد بالحج ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصودا، فظن بعض الناس أنه نهى عن المتعة، وأنه أوجب الإفراد»[3].

وتنازع في ذلك ابن عباس وابن الزبير حتى قال ابن عباس رضي الله عنه: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقولون قال أبو بكر وعمر، وكذلك ابنه عبد الله كانوا إذا احتجوا عليه بأبيه يقول: إن عمر لم يرد ما تقولون، فإذا أكثروا عليه قال: أفرسول الله صلى الله عليه وسلم أحق أن تتبعوا أم عمر»[4].

ثم بين ابن القيم رحمه الله أن الدلالة الكلية غير الدلالة الجزئية، فإن عمر بن الخطاب اعتمد على الإفراد للدلالة الجزئية فيها، نظرا للمعاني الخاصة، «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين»[5].

إذن كل ذلك من القران والإفراد والتمتع جائز، وهو ما تفيده دلالة الموافقة المأخوذة من ظاهر نص الآية، وكل اختار ما رآه الأقوى، وهذا هو سر التفريق بين الأحكام الكلية والأحكام الجزئية، فهو اعتبار للمقاصد والمصالح والحكم الخاصة والجزئية، وذلك ليس نقضا

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 269/1، الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، 169/1.

2-الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، 169/1.

3-ابن القيم: الطرق الحكمية، 25.

4-المصدر نفسه.

5-المصدر نفسه.

للأحكام الكلية ولا نقضا للمقاصد المطلقة، وإنما هو توفيق عند وقوع التعارض، «وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي تأويل القرآن والسنة، ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أو من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زمانا ومكانا»[1].

الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في شهادة الأقارب: الشهادة مطلوبة شرعا لإثبات الحقوق أو أخذها من بعض لبعض، وهي وسيلة في القضاء والسياسة الشرعية والمعاملات المالية، وجاءت نصوص كلية شرعت لها أحكاما كلية وبقيت أحكام جزئية اختلف فيها الفقهاء، فقد اتفقوا على صحة شهادة المسلم لأي مسلم بشروطها المعروفة وهي العدالة، وهذا حكم كلي، لكن اختلفوا في حكم جزئي وهو حكم شهادة القريب لقريبه.

القول الأول: جواز شهادة القريب لقريبه: مذهب الظاهرية وهو جواز شهادة القريب لقريبه، ولا تعتبر القرابة مانعة من الشهادة، بل القريب كالأجنبي، وأدلتهم:

ذكر ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين أدلة هذا الفريق فقال: «وهؤلاء يحتجون بالعمومات التي لا تفرق بين أجنبي وقريب وهؤلاء أسعد بالعمومات»[2].

القول الثاني: منع شهادة الأصول للفروع وشهادة الفروع للأصول: لا تجوز شهادة الأصول للفروع ولا الفروع للأصول، وتجوز شهادة سائر الأقارب بعضهم لبعض، وهو مذهب الشافعي وأحمد[3]، ومذهب مالك وأبي حنيفة[4]، وأدلتهم:

الدليل الأول: شهادة الأصل للفرع شهادة لنفسه:

فقد احتج الشافعي بأنه «لو قبلت شهادة الأب لابنه لكانت شهادة منه لنفسه، لأنه منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**إن فاطمة بضعة مني، يريبني ما أرابها**

1-ابن القيم: الطرق الحكمية، 25-26.

2-ابن القيم: إعلام الموقعين، 111/1.

3-المصدر نفسه، 112/1.

4-ابن رشد: بداية المجتهد، 380/2.

ويؤذيني ما آذاها[1]»[2]، وفي رواية ما رابها ، وفي رواية: فمن أغضبها فقد أغضبني، وكذلك فإن بني البنات في حكم الأبناء، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحسن: «**إن ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين فئتين من المسلمين**»[3].

الدليل الثاني: «قالوا الشهادة ترد بالتهمة والوالد متهم في ولده، فهو ظنين في قرابته»[4]، ويؤيده حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وفيه عن خولة بنت الحكم قالت: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم وهو محتضن أحد ابني ابنته وهو يقول: «**إنكم لتبخّلون وتجبّنون وتجهّلون، وإنكم لمن ريحان الله**»[5]، وفي حديث آخر: «**الولد مبخلة مجبنة**»[6].

الدليل الثالث: حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**أنت ومالك لأبيك**»[7]، «فإن كان مال الابن لأبيه فإذا شهد له الأب بمال كان قد شهد به لنفسه»[8].

الدليل الرابع: حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**لاتجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا زان ولا زانية ولا ذي غمر على أخيه**»[9]، والغِمر بالكسر الحقد والعداوة.

الدليل الخامس: «قالوا ولأن بينهما من البعضية والجزئية ما يمنع قبول الشهادة كما منع من إعطائه من الزكاة ومن قتله بولده وحده بقذفه، قالوا: ولهذا لا يثبت له في ذمته دين عند جماعة من أهل العلم ولا يطالب به ولا يحبس من أجله»[10].

1-صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة السلام، 26/5، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة والسلام، 141/7، دون الشطر الأول.

2-ابن القيم: إعلام الموقعين، 112/1.

3-صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للحسن بن علي..، 243/3.

4-ابن القيم: إعلام الموقعين، 112/1.

5-سنن الترمذي، 317/4.

6-سنن ابن ماجة، 633/4.

7-سنن أبي داود، 312/3، سنن ابن ماجة، 391/3.

8-ابن القيم: إعلام الموقعين، 112/1.

9-سنن أبي داود، 335/3، سنن الترمذي، 545/4.

10-ابن القيم: إعلام الموقعين، 112/1.

وأورد ابن القيم أيضا آية ﴿**لَّيْسَ عَلَى ٱلأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى ٱلأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُواْ مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ**﴾ **النور، 61**)، ولم يذكر بيوت الأبناء «لأنها داخلة في بيوتهم أنفسهم فاكتفى بذكرها دونها، وإلا فبيوتهم أقرب من بيوت من ذكر في الآية»[1]، وهنا دلالة تضمن لأن بيوت بيوت الأبناء هي بيوتهم أنفسهم، ولذلك لم تذكر بيوت الأبناء على انفصال، وآية ﴿**وَجَعَلُواْ لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا**﴾ (**الزخرف، 15**)، أي ولدا، فالولد جزء، فكيف تقبل شهادة أحد لجزئه، وحديث «**إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وإن ولده من كسبه**»[2]، **كسبه**»[2]، فإذا شهد له فهو متهم.

القول الثالث[3]: شهادة الزوجين أحدها للآخر:

يمنعها مالك وأبو حنيفة، وذهب ابن أبي ليلى والنخعي إلى قبول شهادة الزوج لزوجه، دون قبول شهادتها له.

القول الرابع[4]: منع شهادة الأخ لأخيه: «وممن اتفقوا على إسقاط التهمة فيه شهادة الأخ لأخيه ما لم يدفع بذلك عن نفسه عارا على ما قال مالك، وما لم يكن منقطعا إلى أخيه ينال بره وصلته، ما عدا الأوزاعي فإنه قال: لا تجوز».

المطلب الخامس: الدلالة الخارجية في المنطوق والمفهوم:

الدلالة الخارجية في وصف المسلم:

جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[5]، فأوهم هذا التقسيم والتفريع بين السباب والقتال، وتسمية الأول باسم والثاني باسم يخالفه أن الكفر هنا هو الكفر المخرج من الملة، والذي يكفر به صاحبه ويكون به مرتدا.

1-ابن القيم: إعلام الموقعين، 112/1.

2-سنن أبي داود 312/3، واللفظ له، سنن الترمذي، 639/3.

3-ابن رشد: بداية المجتهد، 380/2.

4-المصدر نفسه.

5-صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن أن يحبط عمله، 19/1، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق، 57/1.

وقد أورد الطحاوي في شرح مشكل الآثار اثني عشر حديثا لبيان الدلالة المقصودة من لفظ الكفر في هذه الأحاديث وقال: «وكان قوله وقتاله كفر ليس على الكفر بالله تعالى حتى يكون به مرتدا، ولكنه على تغطيته به إياه، واستهلاك به إياه، لأن الكفر هو التغطية للشيء التغطية التي تستهلكه»[1]، كقول الله تعالى: ﴿**كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُ**﴾ (**الحديد، 20**)، فإن معنى الكفار هنا الزراع؛ لأنهم يغطون ما يزرعون في الأرض التغطية التي تستهلكه.

ومن النصوص التي تستفاد منها الدلالة الخارجية والتي تؤول بها هذه الأحاديث قول الله عز وجل: ﴿**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ**﴾ (**البقرة، 178**)، فقال الطحاوي في هذه الدلالة: «ومما يدل على أن ذلك الكفر المذكور في هذا الحديث لم يرد به الكفر بالله تعالى، بل قد وجدناه يقتل أخاه فلا يكون بقتله إياه كافرا بالله، وإذا لم يكن بقتله إياه كافرا بالله، كان بقتاله إياه أحرى أن لا يكون به كافرا»[2]، وهو كفر النعمة كما جاء في بعض النصوص الأخرى، مثل حديث: «قال لي عقبة: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من ترك الرمي بعدما علمه رغبة عنه فإنها نعمة كفرها**»[3]، «فمثل ذلك الكفر الذي ذكر به المسلم من قتاله هو هذا الكفر، لا الكفر بالله عز وجل»[4].

والكفر من معانيه في اللغة الستر، وكأنه لما قاتله غطى على حقه[5]، ومنهم من فسره بجعله من لبس السلاح، يقال: كفر فوق درعه إذا لبس فوقها ثوبا، ومعناه لا تفعلوا بالمؤمنين

1-الرياط: تحفة الأخيار بترتيب شرح مشكل الآثار، 105/1.

2- المصدر نفسه، 105/1-106.

3-سنن النسائي، 223/6، سنن البيهقي، 14/10، مسند أحمد، 148/4.

4-الرياط: تحفة الأخيار، 110/1.

5-ابن حجر: فتح الباري، 27/13.

ما تفعلون بالكفار، كما نقله ابن حجر عن الداوودي[1] رحمه الله[2]، ودلالة مفهوم الإشارة في الآية ﴿**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ**﴾ (**البقرة، 178**) كافية لبيان كونه كفرا غير كفر الردة، والله سبحانه أعلم.

الدلالة الخارجية في طلب الولاية:

هذه المسألة من المسائل المختلف فيها، لورود نصوص مختلفة تعارضت، وللنظر فيها لا بد من النظر في تلك النصوص، وقد جاء النهي عن طلب الولاية في أحاديث منها: عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها**»[3]، ومنها حديث «**إنا لا نولي أمرنا من سأله ولا من حرص عليه**»[4].

لكن الدلالة الخارجية التي تؤثر في معنى هذا النص وتحمله على غير هذا الظاهر جاءت في آية سورة يوسف: قال الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿**قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ (**يوسف، 55**)، «وعلل طلبه ذلك بقوله: إني حفيظ عليم، المفيد تعليل ما قبلها لوقوع (إن) في صدر الجملة، فإنه علم أنه اتصف بصفتين يعسر حصول إحداهما في الناس بله كلتيها، وهما: الحفظ لما يليه، والعلم بتدبير ما يتولاه»[5]، فعرّف فعرّف نفسه ليبين للملك أنه حقيق بهذه الولاية ممتلك لمؤهلات الوظيفة على الوجه اللائق المناسب.

1-أحمد بن نصر الداوودي الأسدي (ت402هـ)، إمام من أئمة المالكية، لم يتفقه على إمام مشهور، وإنما بلغ بإدراكه، كان متفننا في علوم الحديث والفقه واللغة والنظر، له النامي في شرح الموطأ، والنصيحة في شرح البخاري، والواعي في الفقه، والإيضاح في الرد على القدرية، ترجمته عند: ابن فرحون: الديباج، 94، كحالة: معجم المؤلفين، 319/1.

2-ابن حجر: فتح الباري، 27/13.

3-صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالى ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ**﴾، 159/8، صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب ندب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا...، 86/5.

4-صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، 80/9، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة، 6/6.

5-تفسير ابن عاشور، 82/12.

«وهذه الآية أصل لوجوب عرض المرء نفسه لولاية عمل من أمور الأمة إذا علم أنه لا يصلح له غيره، لأن ذلك من النصح للأمة، وخاصة إذا لم يكن ممن يتهم على إيثار منفعته على مصلحة الأمة، وقد علم يوسف عليه السلام أنه أفضل الناس هناك، لأنه كان المؤمن الوحيد في ذلك القطر، فهو لإيمانه بالله يبث أصول الفضائل التي تقتضيها شريعة آبائه إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام»[1].

ويبدو في الظاهر أنه يعارض نص صحيح مسلم، ولكن بالنظر إلى مفهوم المخالفة نجد الدلالة الخارجية في الآية مكملة لمعنى الدلالة الأخرى في الحديث، لأن الجواز مرتبط بعلة وجود صفات جاءت مذكورة في النص وهي الحفظ والعلم مع انتفاء التهمة، فهذا تخصيص لذلك النهي، أو هو تقييد لمطلق النهي هنا.

وأما حديث عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها**»[2]، فيفسر على أن عبد الرحمن لم يكن منفردا بالفضل فهناك غيره ممن هو مثله أو أرجح منه.

ولذلك تتمحض هذه الحالة لتكون جائزة في الحكم الشرعي، «ومن هذه الآية أخذ فقهاء المذهب جواز طلب القضاء لمن يعلم أنه أهل، وأنه إن لم يول ضاعت الحقوق، قال المازري[3]: يجب على من هو أهل الاجتهاد والعدالة السعي في طلب القضاء إن علم أنه إن لم يله ضاعت الحقوق أو وليه من لا يحل أن يولى، وكذلك إن كان وليه من لا تحل توليته ولا سبيل لعزله إلا بطلب أهله»[4].

1-تفسير ابن عاشور، 82/12.

2-صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب، 159/8، صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب ندب من حلف يمينا فرأى..، 86/5.

3-هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري (453-536هـ)، والمازري نسبة إلى مدينة مازر في جزيرة صقلية، كنيته أبو عبد الله، فقيه مالكي ومحدث، استوطن المهدية بتونس وانتهت إليه رئاسة الفتوى، وتفنن في علوم مختلفة منها الأصول والفقه والطب، من تصانيفه: إيضاح المحصول من برهان الأصول، يشرح فيه البرهان للجويني، المعلم بشرح صحيح مسلم ولم يكمله، وهو الذي أكمله القاضي عياض رحمه الله في كتابه: إكمال المعلم، ترجمته عند: ابن فرحون: الديباج، خليفة: كشف الظنون، 88/6.

4-تفسير ابن عاشور، 82/12.

وإلى ذلك ذهب الإمام القرطبي: «ودلت الآية على جواز أن يخطب الإنسان عملا يكون له أهلا»[1]، وأما عن حديث عبد الرحمن بن سمرة الحديث وحديث أبي بريدة قال قال أبو موسى: أقبلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم ومعي رجلان من الأشعريين، أحدهما عن يميني والآخر عن يساري، فكلاهما سأل العمل، والنبي صلى الله عليه وسلم يستاك، فقال: «ما تقول يا أبا موسى، أو يا عبد الله بن قيس»، قال: قلت: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني علما في أنفسهما وما شعرت أنهما يطلبان العمل، قال: وكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته وقد قلصت فقال: «**لن أو لا نستعمل على عملنا من أراده**»[2]، فقد أجاب عن هذين الحديثين بما يلي:

أولا: أن يوسف عليه السلام رأى أن طلب الولاية فرض متعين عليه، لأنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فإذن إذا كانت العلة قائمة قام حكمها في هذه المسألة، «وهكذا الحكم اليوم، لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه، ووجب أن يتولاها ويسأل ذلك، ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك، كما قال يوسف عليه السلام»[3].

لكن عند غياب العلة ووجود من يقوم بالفريضة يختلف الحكم، «فأما لو كان هناك من يقوم بها ويصلح لها وعلم بذلك فالأولى ألا يطلب، لقوله عليه السلام لعبد الرحمن بن سمرة: «**لا تسأل الإمارة**»[4]، وأيضا فإن في سؤالها والحرص عليها مع العلم بكثرة آفاتها وصعوبة التخلص منها دليل على أنه يطلبها لنفسه ولأغراضه، ومن هكذا يوشك أن تغلب عليه نفسه فيهلك، وهذا معنى قوله عليه السلام: وكل إليها..»[5].

1-تفسير القرطبي، 9/215-216.

2-صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، 9/80، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة، 6/6، وفيه أن أحد الرجلين هو من سأل الإمارة.

3-تفسير القرطبي، 9/216.

4-صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب، 8/159، صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب ندب من حلف يمينا فرأى..، 5/86.

5-تفسير القرطبي، 9/216.

ثانيا: أنه سألها بقوله: ﴿**إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ فسألها بالحفظ والعلم، وهما صفتا التأهيل الشرعي، ولم يسألها لا بالنسب ولا بالجمال.

ثالثا: إنما قال ذلك تعريفا بنفسه، وصار ذلك مستثنى من قوله تعالى: ﴿**فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ**﴾ (**النجم، 32**).

المبحث الأول: مفهوم الظاهر والنص والمجمل والمؤول ودلالاتها

يختلف منهج الجمهور عن منهج الحنفية في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء، فمنهج الجمهور ثنائي التقسيم: النص والظاهر والمجمل والمؤول، وأما منج الحنفية فهو تقسيم رباعي يقابله أربعة أنواع من الناحية الأخرى، أي يقسمون الألفاظ من حيث الوضوح إلى أربعة أقسام وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم، ويقابلها في جهة الخفاء أربعة أقسام وهي: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

وأنا أعتمد بعون الله تعالى مذهب الجمهور لسهولته واختصاره، ولأنه من الناحية العملية يحقق الهدف الدلالي وهو معرفة مدى الوضوح أو الخفاء في الدلالة، وهو ما يفيد في الاجتهاد الدلالي، وبالتالي في الترجيح عند التعارض.

«ووجه انحصار الكلام في النص والظاهر والمجمل: هو أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحدا فقط، أو يحتمل أكثر من معنى واحد، والأول هو النص، والثاني إما أن يترجح في أحد معنييه أو معانيه وهو الظاهر أو لا يترجح وهو المجمل»[1]، وإذا تقوى المرجوح بدليل كان هو المؤول.

المطلب الأول: مفهوم النص واصطلاحاته:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للنص: تدور معاني النص لغة حول الظهور والارتفاع، «يقال: نصصت بمعنى أظهرت، ومنه نصت الظبية جيدها إذا أظهرته، وقولهم للمنارة منصة، ومنها المنصة التي تجلس عليها العروس»[2]، «والنص في اللغة هو المبالغة في إظهار الشيء، فمنه قولهم نصصت الحديث إلى فلان بمعنى أني أظهرت أصله ومخرجه»[3]، قال الشاعر:

أنصّ الحديث إلى أهله   فإن الأمانة في نصه

1-الطوفي: شرح مختصر الروضة، 553/1.

2-الزركشي: البحر المحيط، 462/1، انظر: لسان العرب، 97/7.

3-أصول الجصاص، 60/1.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للنص:

من المعنى اللغوي أخذ التعريف الاصطلاحي ولذلك عرفه ابن عقيل بهذه المعاني فقال: «فالنص ما بلغ من البيان غايته، مأخوذ من منصة العروس، وقيل ما لا يحتمل التأويل، وقيل: ما استوى ظاهره وباطنه، وقيل ما عرف معناه من لفظه»[1].

عرفه الجصاص بقوله: «كل ما يتناول عينا مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد»[2]، إلا أن تمثيله بالعموم غير صحيح لورود احتمال التخصيص، ولكنه صحيح جريا على مذهب الحنفية في اعتبار دلالة العموم قطعية، وجاء في الإبهاج: «الثلاثة الأول: المتحدة اللفظ والمعنى والمتكثرة اللفظ والمعنى والمتكثرة اللفظ دون المعنى نصوص، لأن لكل لفظ منها فردا معينا لا يحتمل غيره، وهذا هو المعنى بالنص سمي به لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة، من قولهم نصت الظبية جيدها إذا رفعت»[3].

إذن النص هو اللفظ الذي يدل وضعا بوضوح على معنى واحد لا يحتمل غيره، كقوله تعالى: ﴿**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ (**البقرة، 196**)، فألفاظ ثلاثة وسبعة وعشرة نصوص لأنها دالة على معانيها بلا احتمال غيرها.

وأورد أبو الحسين تعريف الشافعي للنص بأنه «خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه أو علم المراد به بغيره، وكان يسمى المجمل نصا، وبهذا حده الكرخي»[4].

وقد نقل الزركشي كلامه هذا مع تغيير في العبارة، ولعل هذا هو الصواب، حيث أورده هكذا: «ولا يسمى المجمل نصا»[5].

1-ابن عقيل: الواضح، 33/1.

2-المصدر نفسه، 59/1.

3-السبكي: الإبهاج، 215/1.

4-أبو الحسين البصري: المعتمد، 295/1.

5-الزركشي: البحر المحيط، 463/1.

فأظن أن إقحامه لهذه الجملة هو من عنده، كأنه يستبعد أن يسمى المجمل نصا، لما بينهما من فرق.

«وذكر عبد الجبار أن النص هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به»[1]، وذكر له شروطا ثلاثة: أن يكون لفظا، وأن لا يتناول إلا ما هو نص فيه، وأن تكون إفادته بظاهره غير محتملة.

وهذا تعريف الخطيب البغدادي رحمه الله: «فالنص كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه»[2].

وعرفه الشيرازي بقوله: «فالنص هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا كقوله تعالى: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور، 2)، ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلاَّ بِٱلْحَقِّ﴾ (الأنعام، 151)**، وما أشبه ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحدا»[3]، فإن مائة جلدة تعني عددا لا يحتمل سواه، فهذا نص لأنه دل دلالة قطعية على مراده، وكذلك لا تقتلوا فإن حملها على التحريم قطعي بلا شك.

التعريف المختار:

لما كانت التعريفات تدور حول نفي الاحتمال إذن يكون تعريف النص: هو اللفظ الذي يدل على معنى واحد ولا يحتمل سواه.

المطلب الثاني: مفهوم الظاهر:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للظاهر:

الظاهر لغة الوضوح[4]، والظاهر خلاف الباطن، ظهر يظهر ظهورا فهو ظاهر وظهير، والظهور يدور حول الشيء الخفي إذا بان، أظهرت الشيء بينته[5].

1-الزركشي: البحر المحيط، 463/1.
2-الخطيب: الفقيه والمتفقه، 112/1.
3-الشيرازي: المعونة في الجدل، 27.
4-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 80.
5-لسان العرب، 527/4.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للظاهر:

الظاهر هو اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى ولكن يتبادر إلى الفهم إحدى هذه المعاني، فالمتبادر إلى الفهم هو الظاهر[1]، وبتعبير آخر الظاهر هو: «ما دل دلالة ظنية»[2].

إذن يمكن أن نقول أن الظاهر «ما احتمل معنيين فأكثر هو في أحدهما أو أحدها أرجح، أو ما تبادر منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره»[3].

وعرفه ابن عقيل بقوله: «كل لفظ تردد بين أمرين هو في أحدهما أظهر فهو في الألفاظ بمنزلة الظن المتردد في النفس بين أمرين وهو في أحدهما أظهر»[4]، وفي هذا التعريف دور، إذ عرف الظهور بالأظهر، والأفضل لو قال: وهو في أحدهما أرجح، وفي موضع آخر قال: «وقيل ما احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر»[5]، ويعني بأظهر أرجح.

وعرفه الأصفهاني بقوله: «ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد، أو بالعرف كالغائط»[6]، ويشكل كونه غير مانع؛ لأن المجمل والمؤول ظنيان أيضا.

وعرفه الشيرازي بقوله: «والظاهر كل لفظ احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر»[7]، وعرفه القرافي بقوله: «والظاهر هو المتردد بين احتمالين فأكثر هو في أحدهما أرجح»[8].

التعريف المختار:

والتعريف المختار هو تعريف القرافي لسلامته من الدور وكونه جامعا مانعا مع اختصاره.

تعريف الظاهر: هو اللفظ الذي يدل على معنيين فأكثر وهو راجح في أحدها.

1-الطوفي: شرح مختصر الروضة، 553/1.

2-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 80، السبكي: جمع الجوامع، 54.

3-الجيزاني: معالم أصول الفقه، 392.

4-ابن عقيل: الواضح، 34/1.

5-المصدر نفسه، 33/1.

6-شمس الدين الأصفهاني: بيان المختصر، 415/2-416.

7-الشيرازي: المعونة في الجدل، 27.

8-القرافي: الذخيرة، 60/1.

إطلاق النص على الظاهر:

لا بد من التنبيه هنا إلى أن بعض العلماء مثل الشافعي أطلقوا مصطلح النص على اللفظ المحتمل وغير المحتمل، فيشمل النص بهذا الاصطلاح ما عرف بالظاهر، قال الزركشي وهو يعدد اصطلاحات النص: «الخامس: يقابل الظاهر وهو مقصودنا، وقد اختلف فيه فقال إلكيا الطبري: نص الشافعي على أن النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم، قال: وهذا يلائم وضع الاشتقاق»[1]، ويعني أنه لما أظهر المراد به وكشف عنه سواء احتمل غيره أو لم يحتمل ناسب أن ينقسم إلى ما يحتمل وإلى ما لا يحتمل، وهو ما أشار إليه ابن برهان؛ حيث ذكر أن الشافعي إنما سمى الظاهر نصا لأنه لمح فيه المعنى اللغوي، «قال المازري: أشار الشافعي والقاضي أبو بكر إلى أن النص يسمى ظاهرا، وليس ببعيد، لأن النص في أصل اللغة الظهور»[2].

ولكن الأرجح استعماله فيما لا يحتمل غيره، «قال الأبياري[3]: يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال، وسواء عضده بالدليل أم لا»[4].

المطلب الثالث: مفهوم المجمل وأقسامه:

الفرع الأول: التعريف اللغوي للمجمل: أجمل الشيء جمعه عن تفرقة، وأجمل الحساب جمعه، والجملة جماعة كل شيء[5]، والمجمل من الجَمْل بفتح الجيم وإسكان الميم وهو الخلط، ومنه قوله عليه السلام: «**لعن الله اليهود حرم الله عليهم شحوم الميتة فجملوها أي**

1-الزركشي: البحر المحيط، 372/1.

2-المصدر نفسه.

3-علي بن إسماعيل بن علي بن عطية شمس الدين أبو الحسن الأبياري (ت616هـ)، فقيه مالكي ضليع في علوم شتى شتى كالأصول وعلم الكلام، له شرح على البرهان للجويني، وله كتاب: سفينة النجاة، ضارع فيه الإحياء للغزالي، والأبياري نسبة إلى أبيار بلدة على النيل في مصر، ترجمته عند: ابن فرحون: الديباج، 306، محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية، 239/1.

4-الزركشي: البحر المحيط، 372/1.

5-لسان العرب، 123/11.

خلطوها وباعوها فأكلوا ثمنها»[1]، فسمي اللفظ مجملا لاختلاط المراد بغيره، وهذا لا ينافي تفسير لفظ جملوها في الحديث بالذوبان، قال ابن حجر رحمه الله: «فجَمَلوها أي بفتح الجيم والميم أي أذابوها، يقال جمله إذا أذابه، والجميل الشحم المذاب»[2]، لأن الشحم المذاب يختلط بعضه ببعض، ويدخل بعضه في بعض.

الفرع الثاني: **التعريف الاصطلاحي للمجمل**: من المعنى اللغوي للمجمل وهو مُفْعَل بمعنى مفعول من الجمل وهو الجمع أخذ المعنى الاصطلاحي، وهو اللفظ الذي اجتمع فيه أكثر من معنى بلا ترجيح لأحدها، وجاء هذا في تعريف عدد من الأصوليين.

فتعريف الطوفي[3] قريب من هذا وهو بتصرف: اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى ولا يترجح أحدها[4].

والمجمل له معنى ولكن لا يفهم منه، بل هو في حاجة إلى غيره حتى يكشف المراد منه، لذلك قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: «لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه، كما فسره به بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك، بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به، وإن كان ظاهره حقا»[5]، وضرب مثلا بآية: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾ (**التوبة، 103**)، فإن ظاهرها ومعناها مفهوم بالوضع اللغوي، وليست مما لا يفهم المراد به، ولكن ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل، لأن المأمور به صدقة تكون مطهرة مزكية لهم، غير أنها مبهمة، وإنما يعرف ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم.

1-صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 207/4، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة...، 41/5.

2-ابن حجر: فتح الباري، 58/7.

3-سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد نجم الدين أبو ربيع الطوفي البغدادي (ت 716هـ)، فقيه حنبلي، أصولي مشارك في أنواع من العلوم، من تصانيفه: مختصر الحاصل في أصول الفقه، مختصر الروضة، شرح مختصر الروضة، ترجمته عند: ابن حجر: الدرر الكامنة، 91/2-93، ابن العماد: شذرات الذهب، 39/6.

4-الطوفي: شرح مختصر الروضة، 553/1.

5-ابن تيمية: المجموع، 244/7.

ولذلك عرفه الكثيرون بعدم اتضاح الدلالة: فعرفه السبكي بقوله: «المجمل ما لم تتضح دلالته»[1]، وعرفه المرداوي[2] بقوله: «واصطلاحا ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء، قاله الطوفي في مختصره، لكن قال: اللفظ المتردد إلى آخره، وقيل: ما لم تتضح دلالته، قاله ابن الحاجب وابن مفلح والتاج السبكي في جمع الجوامع»[3]، وقد أوردت تعريف السبكي سابقا.

التعريف المختار: إذن يمكن أن نقول في تعريف المجمل ما يلي: هو اللفظ الدال على معنيين أو أكثر لا يترجح أحدهما على الآخر.

الفرع الثالث: أنواع الإجمال:

النوع الأول: الإجمال في المفرد: ويكون بسبب الاشتراك في اللفظ أو الإبهام فيه.

لأن الإجمال يكون بسبب الوضع أو بسبب التواطؤ: «إما بسبب الوضع وهو المشترك، أو من جهة العقل كالمتواطئ بالنسبة إلى جزئياته»[4].

وعرف كل من المشترك والمتواطئ كما يلي: «المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر كالعين»[5]، ومن أمثلته القرء الذي هو مشترك بين الحيض والطهر، ولما تعادل مستوى الدلالة في المعنيين لم يمكن الترجيح فصار مجملا، واحتاج إلى البيان، «والمتواطئ هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستو في محاله كالرجل»[6].

1-السبكي: جمع الجوامع، 55.

2-المرداوي هو علي بن سليمان بن أحمد (817-885هـ)، فقيه حنبلي، ينسب إلى مردا قرب نابلس، وانتقل إلى دمشق وعاش فيها حتى الوفاة، من مصنفاته: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ترجمته عند: ابن العماد: شذرات الذهب، 340/7، الزركلي: الأعلام، 292/4.

3-المرداوي: التحبير شرح التحرير، 2750/6.

4-القرافي: الذخيرة، 102/1.

5-المصدر نفسه، 58/1.

6-المصدر نفسه، 59/1.

ومثال المتواطئ بالنسبة إلى أشخاص مسماة قوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام، 141**)، فهو ظاهر بالنسبة إلى الحق ولكنه مجمل بالنسبة إلى مقاديره وكيفياته[1]، ولأن المشترك لفظ موضوع لأكثر من معنى، وهو يتناولها متساوية على سبيل البدل بلا ترجيح.

ومنه العموم، «لأن العموم لا بد من أن يشمل على جملة إذا كان يقتضي جمعا من الأسماء، وكل جمع فهو جملة، فمعنى العام والمجمل لا يختلفان في هذا الوجه»[2].

ومثل العموم الإطلاق، وقد ذكر ابن تيمية تحذير الإمام أحمد في موضعي المجمل والقياس، وقال «يريد بذلك ألا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه أو يقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه، فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنونه من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثا يطمئن القلب إليه، وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة»[3].

فالبحث عن دليل يفسر به الإجمال وتعرف به دلالته المرادة يخرج الناظر في الألفاظ من حيز الغموض والإشكال إلى الوضوح والبيان.

ويقع الإجمال في أجزاء الكلام المختلفة: فيكون في الاسم والفعل والحرف ويكون في المركب منها، أو الصفة أو بحسب التصريف، كما يكون في صيغ التصريف.

النوع الثاني: **الإجمال في المفرد بسبب الصيغة:** وهو ورود لفظ يحتمل معنيين تبعا لصيغته[4]، مثل رضاع الولد حق للوالد أو الوالدة: ﴿**لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا**﴾ (**البقرة، 233**).

1-القرافي: الذخيرة، 60/1.

2-أصول الجصاص، 63/1.

3-ابن تيمية: المجموع، 244/7.

4-الباجقني: الوجيز الميسر، 39.

النوع الثالث: الإجمال بسبب الاشتراك:

«احتمال اللفظ المركب لمعنيين لاشتراكه بينهما»كذا، مثل أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح، الذي بيده عقدة النكاح الولي أو الزوج.

النوع الرابع: المجمل في اللفظ المركب بسبب الاستثناء: كما في قوله تعالى: ﴿**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**﴾ (**المائدة، 1**)، فإن الاستثناء مجمل فرجع الإجمال إلى الجملة الأولى وهي المستثنى منه[1].

النوع الخامس: المجمل في المفرد بسبب الغرابة:

كما في حديث «**لا طلاق ولا عتاق في إغلاق**»[2]، وصنف الغزالي أسباب الإجمال أو أنواعه وذكر أن الإجمال قد يكون في لفظ مفرد، كما يكون في لفظ مركب، أو في نظم الكلام والتصريف وحروف النسق، وأيضا يكون في الوقف والابتداء[3]، وأورد الجويني أقساما من المجمل باعتبار الحكم والمحل، فمنه مجمل الحكم والمحل كما في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ**﴾ (**البقرة، 233**)، فالحكم وهو حق مجمل لأنه مجهول، والمحل وهو أموالهم مجمل أيضا لأنه مجهول كذلك، ومنه مجمل الحكم دون المحل مثل قوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام، 141**)، فالحكم حقه مجمل لأنه مجهول، لكن المحل معلوم[4]، ثم سرد باقي الأنواع والصور التي يمكن العودة إليها والبحث فيها وفي مقتضياتها.

1-الجويني: البرهان، 282/1.

2-سنن أبي داود، 224/2، سنن ابن ماجة، 201/3، ورواية أبي داود دون همز.

3-الغزالي: المستصفى، 190.

4-الجويني: البرهان، 281/1-282.

الفرع الرابع: مفهوم البيان وأقسامه:

التعريف اللغوي للبيان:

البيان هو الإيضاح والإظهار والكشف والتفسير[1].

التعريف الاصطلاحي للبيان:

قال الخطيب البغدادي رحمه الله: «سمعت أبا إسحاق الفيروز أبادي يقول: البيان هو الدليل الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى ما هو دليل عليه، قال: وقال بعض أصحابنا: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي»[2].

وعرفه السبكي بقوله: «والمبيَّن بفتح الياء آخر الحروف في البيان، يقال: لفظ مبين، وإذا كان نصا في معناه بمعنى أن واضعه ومستعمله وصلا به إلى نهاية البيان فهو مبين، وإذا كان اللفظ مجملا ثم بين يقال له مبين، وبينت الشيء بيانا أي أوضحته إيضاحا»[3].

وذهب الجويني إلى استحسان رأي القاضي أبي بكر الذي اعتبر: «البيان هو الدليل»[4].

وأظن أن أحسن تعريف يناسب المبين هو تعريف القرافي حيث قال: «فالمبين هو اللفظ الدال بالوضع على معنى إما بالأصالة وإما بعد البيان»[5]، وقد ساق تعريفه في موضع آخر بتعبير آخر قال: «والمبين هو ما أفاد معناه إما بسبب الوضع أو بضميمة بيان إليه»[6]، أي بالدلالة الذاتية على المعنى أو بالدلالة الخارجية.

1-لسان العرب، 55/5، 62/13.

2-الخطيب: الفقيه والمتفقه، 316/1.

3-السبكي: الإبهاج، 206/2.

4-الجويني: البرهان، 124/1.

5-القرافي: الذخيرة، 102/1.

6-المصدر نفسه، 60/1.

وفصل الإمام الغزالي في حيثيات التعريف فقال: «اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام، فهاهنا ثلاثة أمور: إعلام ودليل به الإعلام وعلم يحصل من الدليل»[1]، وبين أن كل واحد من العلماء أطلق اسم البيان على أحد هذه الثلاثة فاختلفت تعريفاتهم.

وتبعا لهذه الإضافات الثلاثة جاءت التعريفات التالية:

التعريف الأول: الفريق الأول جعل البيان بمعنى التعريف والإعلام، فقال في حده: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

التعريف الثاني: الفريق الثاني جعل البيان بمعنى ما يحصل من المعرفة، وذلك في الأمور غير الضرورية، فعرفه بالدليل، وقال في حده: هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم.

التعريف الثالث: الفريق الثالث جعل البيان هو العلم نفسه، فهو تبين الشيء، فالبيان والتبين واحد.

فالبيان هو التعريف أو كشف المعنى، وهو دليل ذلك المعنى، وهو العلم أو المعنى نفسه.

ولذلك اختار له الغزالي رحمه الله «ما قاله القاضي: إن البيان هو الدليل، يقال بين الله الآيات لعباده أي نصب لهم أدلة دالة على أوامره ونواهيه»[2].

وقال أكثر الحنفية: «هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلا عما تستر به»[3].

التعريف المختار: يمكن صياغة هذا التعريف: البيان هو إظهار المراد من محتملات المجمل.

أقسام البيان: يقسم البيان باعتبارات مختلفة:

التقسيم الأول: **باعتبار اللفظ المبين منطوقا أو مفهوما**:وهو هنا قسمان:

القسم الأول: **البيان المفيد بالمنطوق**: والمفيد بنطقه هو النص والظاهر والعموم.

1-الغزالي: المستصفى، 191.

2-الغزالي: المنخول، 64.

3-أصول السرخسي، 26/2.

القسم الثاني: البيان المفيد بالمفهوم: والمفيد بالمفهوم هو الذي يبين معناه بمفهومي الموافقة أوالمخالفة، أي فحوى الخطاب وهو المفهوم الأولوي، ولحن الخطاب وهو المفهوم المساوي، ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة.

التقسيم الثاني باعتبار الوضوح:

يقسم اللفظ المبين باعتبار وضوح المراد منه كما يلي:

القسم الأول: البيان بالنص: قال الشافعي رحمه الله: «المرتبة الأولى في البيان لفظ ناص منبه على المقصود بلا تردد، وقد يكون مؤكدا، واستشهد في هذه المرتبة بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ (**البقرة، 196**)، فهذا في أعلى مراتب البيان»[1].

القسم الثاني: البيان بالإجماع: «وقد يقع بيان المجمل بالإجماع، لأنه حجة الله تعالى، قد أمر باتباعه وحكم بصحته، فيجوز وقوع البيان به»[2]، كإجماعهم على أن دية الخطأ على العاقلة[3]، فهذا بيان لمتعلق لفظ دية في قوله تعالى: ﴿**وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ**﴾ (**النساء، 92**).

القسم الثالث: الكلام الواضح في المقصود وإدراكه من الخاصة: «كلام بين واضح في المقصود الذي سيق الكلام له، ولكن يختص بدرك معانيه وما فيه المستقلون وذوو البصائر»[4]، واستشهد بآية الوضوء، فإن الكلام واضح والكلمات واضحة، ولكن فيها حروفا لا يعقلها إلا المختصون.

1-الجويني: البرهان، 125/1.

2-أصول الجصاص، 40/2.

3-المصدر نفسه.

4-الجويني: البرهان، 125/1.

القسم الرابع: بيان الرسول صلى الله عليه وسلم:

ما ذكر في القرآن وأحيل على بيان الرسول صلى الله عليه وسلم، مثل: قوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام، 141**)، وقوله: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**﴾ (**التوبة، 103**)، مجمل يحتاج إلى بيان، وبيانه من الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك فإن من مهام الرسول صلى الله عليه وسلم مهمة: «بيان القرآن أي تفسير ما غمض من معانيه، وإيضاح ما أشكل منه، ورفع ما فيه من إجمال، وتقييد مطلقه وتخصيص عامه، لكيما يفهم وينفذ على الوجه الذي أراده الله، قال الله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾، (**النحل، 44**)»[1].

القسم الخامس: أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ذات الأدلة الكلية في القرآن:

أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي لم تذكر قضاياها ومسائلها، ولكن لها أدلة كلية في القرآن مثل: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**﴾ (**الحشر، 7**).

القسم السادس: القياس المستنبط[2]: وهو القياس الذي تعرف علته بالاستنباط وليس بالنص كما في علة الربا.

القسم السابع: البيان بالعرف:

من بيان المجمل ما يكون بالعرف، وذلك مثل إضافة بعض الأحكام إلى الأعيان، لأن «إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان ليس مجملا، فيحمل على ما يدل العرف عليه في كل عين خلافا للكرخي، فيحمل في الميتة على الأكل، وفي الأمهات على وجوه الاستمتاع، وإذا دخل النفي على الفعل كان مجملا عند أبي عبد الله البصري نحو: قوله عليه السلام: «**لا**

1-الأشقر: أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم، 38/1.

2-الجويني: البرهان، 125/1.

صلاة إلا بطهور»[1]، وقوله «**لا نكاح إلا بولي»**[2]، لدوران النفي بين الكمال والصحة، وقيل إن كان المسمى شرعيا انتفى ولا إجمال»[3].

وهناك مجملات أحالت الشريعة بيانها على العرف فلا تفهم إلا من خلاله، كألفاظ النفقة والسفر.

المطلب الرابع: مفهوم المؤول وأقسامه:

الفرع الأول: مفهوم المؤول:

التعريف اللغوي للتأويل:

التأويل لغة من الأَوْل، آل يؤول أولا إذا رجع، والتأويل والتفسير بمعنى واحد[4]، وأول إليه الشيء رجعه، والأَوْل الرجوع[5].

التعريف الاصطلاحي للتأويل: التأويل هو «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»[6]، والظاهر احتراز من النص والمشترك، والمحتمل احتراز من غير المحتمل، والمرجوح احتراز من الراجح، وهذا التعريف يشمل التأويل الصحيح والفاسد، ولذلك إذا أريد قصر التعريف على التأويل الصحيح فقط صار لزاما زيادة قيد: «بدليل يصيره راجحا»[7].

إذن المؤول هو المعنى المرجوح من المعاني المحتملة للفظ[8]، ولكن يرد دليل منفصل، وهو متضح الدلالة في المعنى الذي تؤول فيه لرجحانه فيه.

إذن المؤول هو ما دل على المعنى المرجوح لورود قرينة تصرفه عن المعنى الراجح.

1-سنن الترمذي، 5/1، سنن ابن ماجة، 181/1، بلفظ: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور».

2-سنن أبي داود، 191/2، سنن الترمذي، 407/3، سنن ابن ماجة، 77/3.

3-القرافي: الذخيرة، 102-104.

4-لسان العرب، 55/5.

5-المصدر نفسه، 32/11.

6-الأصفهاني: بيان المختصر، 416/2.

7-المصدر نفسه، 417/2.

8-السبكي: الإبهاج، 215/1.

ويكون من المشترك والخفي والمشكل والمجمل إذا لحقها البيان بدليل ظني، وفي حقيقة الأمر بيان المشترك ليس تأويلا حسب التعريف الاصطلاحي، لأن الاحتمالات متساوية في المشترك.

وعرفه زكريا الأنصاري بقوله: «المؤول مشتق من التأويل، وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»[1].

ومن تعريفات الأقدمين تعريف التاج السبكي: «والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل»[2]، تأويل»[2]، إذن يكون التعريف المختار للمؤول هو: حمل اللفظ على الاحتمال المرجوح لدليل. لدليل.

الفرع الثاني: أقسام التأويل:

لما كانت ترجيحات المرجوح على ما هو أقوى كثيرة تنوعت التأويلات، وسأعرضها فيما يلي[3]:

التأويل الأول: المجاز: وذلك بحمل اللفظ على المجاز بدل الحقيقة.

التأويل الثاني: التقدير: مثل احتجاج الشافعية بتقدير مواضع وهي المساجد في: ﴿**لَاَ تَقْرَبُواْ ٱلصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ**﴾ (**النساء، 43**)، بينما يرد المالكية هذا التقدير إذ الأصل عدمه، فيرون المنع من الصلاة في هذه الحال في المساجد وفي غير المساجد.

التأويل الثالث: الترادف: مثل إباحة الجمهور الانتفاع بجلد الميتة بعد دبغه لحديث: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**»[4]، ولحديث ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بشاة مطروحة أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة فقال النبي صلى الله عليه وسلم:

1-زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، 80.

2-التاج السبكي: جمع الجوامع، 54.

3-انظر: الباجقني: الوجيز الميسر، 50-58.

4-سن الترمذي، 221/4، سنن النسائي، 173/7.

«**ألا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به**»[1]، وعندهم الإهاب اسم لجلد خاص وهو الجلد غير المدبوغ كما روي عن النضر بن شميل[2]، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي، وهو آخر قول مالك كما ذكره ابن القصّار[3]، ويقول المخالفون كالإمام أحمد[4] وهو المشهور عند المالكية: الإهاب الجلد من غير تقييد، فيمنعون الانتفاع بجلد الميتة مطلقا لحديث: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[5]، ولمالك في رواية أنه يطهر جميع ما يؤكل لحمه، ووجه القول تفسير الإهاب بجلد الأنعام كما روي عن النضر بن شميل[6].

التأويل الرابع: التأكيد:

مثل استدلالات المالكية بأن الباء زائدة للتأكيد[7] في ﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ**﴾ (**المائدة، (المائدة، 6)**، ويقول الشافعية بأنها للتبعيض[8].

التأويل الخامس: التقديم والتأخير:

ومثاله الاختلاف في حديث «**إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وائت الذي هو خير**»[9]، فالحنفية يقولون فيه تقديم وتأخير، لأن التكفير يرفع الحنث فلا يجزئ إلا بعد وقوع الحنث، ويرد المالكية بأن ليس فيه تقديم وتأخير وهو الأصل في الكلام، ويجوز تقديم التكفير على الحنث.

التأويل السادس تأويل المطلق: ويتناوله فصل مباحث دلالات المطلق والمقيد.

1-صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، 190/1.

2-ابن رشد: البيان والتحصيل، 356/3.

3-ابن بطال: شرح صحيح البخاري، 441/5.

4-ابن قدامة: المغني، 84/1.

5-سنن أبي داود، 113/4، سنن الترمذي، 222/4، سنن النسائي، 175/7.

6-ابن رشد: البيان والتحصيل، 356/3، ابن بطال: شرح البخاري، 441/5.

7-القرافي: الذخيرة،260/1.

8-زكريا الأنصاري: أسنى المطالب، 34/1، الماوردي: الحاوي، 115/1.

9-صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا، 86/5.

التأويل السابع: تخصيص العموم: ويتناوله فصل مباحث دلالات العام والخاص.

المطلب الخامس: دلالات النص والظاهر والمجمل والمؤول:

الفرع الأول: دلالات النص:

دلالة النص قطعية لأن النص لا يحتمل إلا معنى واحدا ولا يحتمل غيره، فلذلك دل يقينا على معناه المقصود منه، «وقطعي الدلالة من النصوص هو ما لا يحتمل غير معنى واحد، كالنصوص الدالة على المقدرات الشرعية»[1].

مثل: ﴿**فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً**﴾ (**المجادلة، 4**)، ﴿**فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ (**البقرة، 196**)، وحكم دلالة النص أن يعمل بها ، ولا تترك إلا في حالة النسخ فقط.

ومن أمثلة النص: قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ ٱلْيَتَامَىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً**﴾ (**النساء، 10**)، فيه دلالة على تحريم أكل أموال اليتامى ظلما، وهو حكم قطعي لا يحتمل إلا هذا التحريم المستفاد من عبارة النص، وكذلك تستفاد من دلالة النص دلالات أخرى وهي تحريم إتلاف أموال اليتامى ظلما، أو تحريقها أو تبديدها أو تضييعها بأي صورة من صور التضييع، وهذه الدلالة قطعية لأنها نص لا يحتمل إلا معنى واحدا لا ينازعه معنى آخر، وهنا يقاس عليه حكم من جُنّ والداه أو والده، وبعدت عنه أمه أو والده بحيث لا يكون له يد على مال ولده فيكون عرضة للتلف أو الضياع، وتمتد إليه الأيدي الأجنبية، فهذا الولد له حكم اليتيم في مسألة أمواله، فإنه يجب أن ترعى له حتى البلوغ، ثم تسلم له مع الإشهاد على ذلك.

الفرع الثاني: دلالات الظاهر: وأما حكمه فقال فيه ابن عقيل: «وحكمه أن يحمل على أظهر محتمليه ولا يصار إلى غيره إلا بدليل»[2].

1-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 287.

2-ابن عقيل: الواضح، 35/1، انظر: الشيرازي: المعونة في الجدل، 28.

قال الشيرازي عن حكم الظاهر: «وحكمه أن يحمل على أظهر المعنيين ولا يحمل على غيره إلا بدليل»[1]، لأن الظاهر هو كل لفظ دل على معنيين فأكثر ترجح أحدها في بادئ الرأي، مثل السوم المفهوم منه كونه شرطا في زكاة الأنعام، وذلك من حديث «**في سائمة الغنم زكاة**»[2]، لذلك تقرر هذا عند الحنابلة «تجب في إبل وبقر وغنم إذا كانت سائمة الحول أو أكثره»[3]، وكذا الحنفية والشافعية.

ومن دلالات الظاهر العمل بجميع سنن النبي صلى الله عليه وسلم الثابتة، لأن الظاهر يدل على أن كل حديث له حكم مستقل، وله حال معينة يتناولها، هذا هو الأصل وهو الأظهر، لذلك كتب شيخ الإسلام ابن تيمية عن حكم اختلاف الأذان والإقامة وأنواع من الأحكام التي ثبتت فيها نصوص كثيرة وبخاصة المختلفة والمتعارضة منها، وذكر أن الأذان الذي هو شعار الإسلام قد استعمل فيه فقهاء الحديث كأحمد جميع سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، سواء أذان بلال وإقامته وأذان أبي محذورة وإقامته، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم **علم أبا محذورة الأذان مرجّعا**[4]، والإقامة مشفوعة، كما ثبت في الصحيحين أن بلالا **أمر أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة**[5]، وفي السنن أنه لم يكن يرجع، وتلك صفات مختلفة تحمل على الجواز كلها، لذلك ذهب الإمام أحمد إلى ترجيح أذان بلال؛ «لأنه الذي كان يفعل بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم دائما قبل أبي محذورة وبعده إلى أن مات، واستحسن أذان أبي محذورة ولم يكرهه»[6]، وقرر هذا على أنه أصل، «وهذا أصل مستمر له في جميع صفات العبادات أقوالها وأفعالها، يستحسن كل ما ثبت عن النبي صلى

1-أصول الشاشي، 28.

2-سنن أبي داود، 6/2، الموطأ، 257/1.

3-موسى بن أحمد: زاد المستقنع، 71.

4-صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب صفة الأذان، 3/2.

5-صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الإقامة واحدة..، 158/1، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة، 2/2.

6-ابن تيمية: القواعد النورانية، 19.

الله عليه وسلم من غير كراهة لشيء منه، مع علمه بذلك واختياره للبعض أو تسويته بين الجميع»[1]، وضرب أمثلة بالقراءة وأنواع التشهدات وأنواع الاستفتاح والاستعاذة المأثورة ومواضع رفع اليدين في الصلاة، وصفات التحميد المشروع بعد التسميع، وصفات الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وأنواع صلاة الخوف، وأنواع تكبيرات العيدين والتكبير على الجنائز.

ظهور الحقيقة مقابل المجاز:

لأن الأصل هو الحقيقة، وهي الظاهر المتبادر ولا يعدل عنها إلا بدليل تأويلي معين، فإذا ورد هذا في الشرع حمل على ظاهره، وهو الحقيقة، لأن الحقيقة هي الأصل إلا أن يدل دليل صحيح على أنه لغيرها وهو المجاز، وهذا إذا كان المجاز لم يغلب استعماله، فإن غلب استعماله حتى صار اسما عرفيا كما استعمل لفظ الغائط للمطمئن من الأرض، كان حمله على المجاز هو الظاهر حينئذ، حتى يدل الدليل على الحقيقة[2].

ظهور الانفراد مقابل الاشتراك:

الأصل في الألفاظ الانفراد بمعنى واحد، فورود الاشتراك خلاف الأصل، مثل احتجاج جمهور العلماء على أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم يكون للوجوب لقوله تعالى: **﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور، 63)**، «فيقول المخالفون: يحتمل أن يراد بأمره في الآية القول الطلبي، ويحتمل أن يراد به الحال والشأن، كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد»[3]، والاشتراك يضعف معه الاستدلال، ولكن يرد الجمهور بأن الأصل انفراد اللفظ بالمعنى، فهو حقيقة في الأمر الطلبي مجاز في الاشتراك، ولا يصرف إلى المجاز إلا بدليل.

1-ابن تيمية: القواعد النورانية، 19.

2-الزركشي: البحر المحيط، 437/3.

3-الباجقني: الوجيز الميسر، 38.

ظهور التباين مقابل الترادف: «الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة في مدلولاتها لا مترادفة»[1]، فإذا وقع التعارض يقدم في الأرجح التباين على الترادف، لذلك يرى المالكية أن التيمم يصح بكل ما صعد من الأرض على وجهها، لأن الصعيد مشتق من الصعود، فيعم كل ما صعد على وجه الأرض منها[2]، لكن الشافعية يرون أن الصعيد هو التراب، وأنه لا يقع إلا على التراب، فلا يصح التيمم إلا بالتراب دون سواه[3].

إذن فإما أن تكون لفظة الصعيد «اشتقاقية من الصعود فيعم كل ما صعد من الأرض على وجهها، وإما أن تكون ارتجالية فيلزم الترادف وهو خلاف الأصل»[4].

ظهور الاكتفاء مقابل التقدير:

«الأصل في اللفظ أن يكون مكتفيا بذاته فلا يتوقف معناه على تقدير»[5]، ومثاله ما احتج به بعض فقهاء المالكية على تحريم أكل السباع، وقد رووا عن مالك القول بتحريم لحوم السباع العادية كالأسد والنمر والفهد والدب والكلب، إذ قال في الموطأ: «وهو الأمر عندنا»[6]، وهذا بعد إيراد الحديث عن أبي ثعلبة الخشني وأبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**أكل كل ذي ناب من السباع حرام**»[7]، وذهب فريق من المالكية إلى أن المراد ما أكلته السباع حرام أكله لا أن السباع نفسها لا تؤكل، ويكون بذلك الحديث مطابقا لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾ (**المائدة، 3**)، ولكن هذا الاستدلال فيه تقدير مأكول كل ذي ناب من السباع حرام، «وبهذا التأويل لا يكون الكلام

1-الباجقني: الوجيز الميسر، 38.

2-أبو الحسن المالكي: كفاية الطالب الرباني، 287/1، القرافي: الذخيرة، 347/1.

3-زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، 84/1، الماوردي: الحاوي، 237/1.

4-الباجقني: الوجيز الميسر، 39.

5-المصدر نفسه، 40.

6-الموطأ، 496/2.

7-المصدر نفسه، 496/2.

في الحديث مكتفيا بذاته والأصل في الكلام الاكتفاء»[1]، ولا يذهب إلى التقدير إلا في الضرورة المقتضية لصدق الكلام أو صحته الشرعية أو العقلية كما مضى في دلالة الاقتضاء.

ظهور التأسيس مقابل التأكيد:

لأن التأسيس يفيد معنى جديدا لم يكن حاصلا، وأما التأكيد فيقرر معنى كان ثابتا من قبل ويقويه، ومثاله استدلال المالكية في عدم وجوب متعة المطلقة قبل المسيس، والتي لم يفرض لها صداق مسمى، وذلك لقول الله تعالى: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِٱلْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ**﴾ (**البقرة، 236**)، وقوله تعالى: ﴿**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ**﴾ (**البقرة، 241**)، إذ الواجب لا يختص بالمتقين والمحسنين[2]، لكن الحنفية يرون أن قوله حَقّا تأكيد للوجوب[3]، والجواب أن الأصل في في الكلام التأسيس وليس التأكيد.

«وعن أحمد رواية أخرى أن الواجب لها نصف مهر مثلها، لأنه نكاح صحيح يوجب مهر المثل بعد الدخول، فيوجب نصفه بالطلاق قبل الدخول»[4]، «وقال مالك والليث وابن أبي ليلى: المتعة مستحبة غير واجبة لأن الله تعالى قال: ﴿**حَقّاً عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ**﴾ (**البقرة، 236**)، فخصهم بها، فيدل على أنها على سبيل الإحسان والتفضل، والإحسان ليس بواجب، ولأنها لو كانت واجبة لم تختص المحسنين دون غيرهم»[5]، وأجاب الحنابلة: «ولنا قوله تعالى: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ**﴾ **البقرة**، والأمر يقتضي الوجوب»[6].

وما ذهب إليه الحنفية وجيه ويناسب أحوال الناس اليوم، فقد تجرأ الكثير على الطلاق في أحوال لها أسباب أو بلا أسباب، ويقع الظلم والإجحاف في حق المطلقة، فإذا علم الزوج

1-الباجقني: الوجيز الميسر، 40.

2-مالك: المدونة، 239/2، الخرشي: شرح مختصر خليل، 87/4.

3-الكاساني: بدائع الصنائع، 302/2، ابن الهمام: شرح فتح القدير، 326/3.

4-ابن قدامة ، 47/8.

5-المصدر نفسه.

6-المصدر نفسه.

أن عليه قسطا من المهر يدفعه إلى الزوجة بعد الطلاق ولو قبل المسيس، ولو لم يسم لها مهرا، اتخذ الأمر جدا، ولم يكن عنده هزؤا، وهذا من أصل سد الذرائع، والله سبحانه أعلم.

ظهور الإطلاق مقابل التقييد: ذكر الزركشي من أسباب الاختلاف في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب: «أحدهما: أن المطلق هل هو ظاهر في الاستغراق أو نص فيه؟، فإن قلنا ظاهر جاز حمل المطلق على المقيد بالقياس، على الخلاف السابق في التخصيص، وإن قلنا نص فلا يسوغ، لأنه يكون نسخا، والنسخ بالقياس لا يجوز»[1].

ودلالة الظاهر تؤيد مسألة الاكتفاء بتيمم واحد لأكثر من صلاة، «ولا يصلي صلاتين بتيمم واحد من هؤلاء إلا مريض لا يقدر على مس الماء لضرر بجسمه مقيم، وقد قيل يتيمم لكل صلاة، وقد روي عن مالك فيمن ذكر صلوات أن يصليها بتيمم واحد»[2].

ظهور العموم مقابل الخصوص:

من أقسام الظاهر ألفاظ العموم، فإنها ظاهرة في الاستغراق، محتملة للتخصيص[3].

قال الآمدي: «وأما على مذهب أرباب العموم فغايته أن اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص، وعلى هذا فإن لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب إجراء اللفظ على جميع محامله من غير إخراج شيء منه، وإن قام الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق وجب صرفه إلى محمله المجازي وهو الخصوص»[4].

فهذه هي حقيقة الظاهر في دلالة العموم.

أمثلة:

1-لفظ (أو كسوتهم) يدخل في هذا المضمار، واختلفت المذاهب في ذلك، «وقال مجاهد: ما ينطلق (كذا) عليه اسم الكسوة، وقال إبراهيم: لكل مسكين ثوب جامع يصلح لليل

1-الزركشي: البحر المحيط، 424/3.

2-النفراوي: الفواكه الدواني، 18/1.

3-الزركشي: البحر المحيط، 437/3

4-الآمدي: الإحكام، 344/2.

والنهار، مثل الكساء، الملحفة، ونحوهما، وقال ابن عمر: ثلاثة أثواب، وقيل: ثوبان، وهو قول الحسن وابن سيرين، مثل إزار ورداء أو إزار وعمامة، وقيل ما يستر العورة وتجزئ به الصلاة، والصحيح أن الواجب لكل مسكين ما يصلح به الكسوة في العرف»[1].

إذن قد عد اللفظ مجملا واحتاج إلى البيان الذي جاء من بالعرف.

2-لفظ (يتماسا)، الظاهر فيه ما ذهب إليه الجمهور أنه «عام في نوع المسيس: الوطء والمباشرة، فلا يجوز لمظاهر أن يطأ ولا يقبل ولا يلمس بيده، ولا يفعل شيئا من هذا النوع إلا بعد الكفارة، وهذا قول مالك رحمه الله»[2]، بينما ذهب الحسن والثوري وجماعة إلى تفسير المسيس بالوطء، «فأباحت للمظاهر التقبيل والمضاجعة والاستمتاع بأعلى المرأة كالحائض»[3].

3-ومن ذلك دلالة الظاهر في قوله صلى الله عليه وسلم: «**من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**»[4]، «فيه دلالة لمذهب الأكثرين أن الصائم إذا أكل أو شرب أو جامع ناسيا لا يفطر، وممن قال بهذا الشافعي وأبو حنيفة وداود وآخرون»[5]، وذهب ربيعة ومالك إلى أن صومه فاسد ويجب عليه القضاء دون الكفارة، وذهب عطاء والأوزاعي والليث إلى إيجاب القضاء في الجماع خاصة، والقول الرابع قول أحمد وهو وجوب القضاء والكفارة في خصوص الجماع[6].

ولكن دلالة الظاهر ترجح مذهب الأكثر في عدم وجوب القضاء وعدم وجوب الكفارة في الأكل والشرب والجماع حال النسيان، والله سبحانه أعلم.

الفرع الثالث: دلالات المجمل: في هذا العنوان إشكال لأن المجمل لا تتضح دلالاته، ولكن البحث يتناول مجالات الخروج بالمجمل من مجال الإجمال إلى مجال البيان، وبذلك

1-السمعاني: تفسير القرآن، 61/2.

2-ابن عطية: المحرر الوجيز، 248/5.

3-ابن عطية: المحرر الوجيز، 248/5.

4-صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب أكل الناسي..، 160/3.

5-شرح النووي على صحيح مسلم، 35/8.

6-المصدر نفسه.

تتضح دلالاته المقصودة منه، ولا شك وأن للمجمل دلالات، فقد سبق بيان انعدام ما يسمى اللفظ المهمل، وجميع الكلام له معان يوقف عليها بمناهج الدلالة كما مر بنا.

وقد أنكر عكرمة مسح الخفين، فذكر له قتادة أن ابن عباس يفعله، فقال: «ابن عباس إذا خالف القرآن لم يؤخذ عنه» كذا، «قال همام في هذا الحديث: عن قتادة قال: قلت لعكرمة: لولا ابن عباس ما سألك أحد عن شيء، قلت: كان ابن عباس أعلم بكتاب الله من عكرمة، وإنما مسح على الخفين لثبوت ذلك عنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعله، وحمل الآية التي أشار إليها عكرمة على ما ذكر أبو عبيد أن المراد بغسل الأرجل إذا لم تكن مستورة بالخفاف، أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسرت كتاب الله عز وجل»[1]، وأنكر ابن عمر المسح على الخفين مع قديم صحبته وكثرة روايته، كما ذكر ذلك مالك في الموطأ[2]، «ويحتمل أن يكون ابن عمر إنما أنكر المسح في الحضر لا في السفر لظاهر القصة»[3].

وقد يفسر المجمل بالتقييد مثلا إن كان مطلقا، أو بالتخصيص إن كان عاما، وفي هذا المثال جاء البيان بتقييد الغسل بعدم لبس الخف، وهو بيان النبي صلى الله عليه وسلم في غير ما حديث لقوله عز وجل: ﴿**فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَينِ**﴾ (**المائدة، 6**)، ومثله قوله تعالى: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾، (**النور،2**) فجعله حكما عاما في الظاهر على كل من زنى، ثم خصّ رسول الله صلى الله عليه وسلم الثيبين بالرجم، وهذا بيان للكتاب، بأن مراد الله تعالى بالآية هم البكران.

1-الخطيب: الفقيه والمتفقه، 115/1.

2-الموطأ، 36/1.

3-ابن حجر: فتح الباري، 321/1.

ومن تفسير النبي صلى الله عليه وسلم لمجمل القرآن تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَٱللاَّتِي يَأْتِينَ ٱلْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾ (**النساء، 15**)، ثم قال صلى الله عليه وسلم: «**خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**»[1].

فهذا بيان لمجمل القرآن بدلالات السنة النبوية وما أكثرها، «ولأجل هذا صار الفقيه مضطرا في استعمال القياس إلى الجمع بين الآيات المتفرقة والأحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض»[2].

الفرع الرابع: دلالات المؤول:

والتأويل قد يكون بجمع النصوص وحمل كل على وجهة مناسبة له شرعا، فلا يبقى هناك تعارض، مثل الاختلاف في صيغ صلاة الاستسقاء، فبعضهم رد أنواعا وأخذ بأنواع، مع أنها ثابتة صحيحة، «وتكون الأحاديث المثبتة للصلاة مقدمة لأنها زيادة علم، ولا معارضة بينها»[3]، وبيان ذلك أن الاستسقاء أنواع ثلاثة: «أحدها الاستسقاء بالدعاء من غير صلاة، الثاني الاستسقاء في خطبة الجمعة أو في أثر صلاة مفروضة، وهي أفضل من النوع الذي قبله، والثالث وهو أكملها أن يكون بصلاة ركعتين وخطبتين»[4].

والنوع الأخير يسبق بأعمال بر من صيام وصدقة وتوبة وتضرع وإظهار الافتقار إلى المولى سبحانه وتعالى.

1-صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا، 115/5.

2-البطليوسي: الإنصاف، 115.

3-شرح النووي على صحيح مسلم، 188/6.

4-المصدر نفسه.

وأخطأ الحنفية حين عدوا البروز إلى الصحراء والصلاة هناك للاستسقاء بدعة، وليس كذلك بل هو سنة[1]، وجاء كل ذلك ببيان من النبي صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: الضوابط الدلالية في النص والظاهر والمجمل والمؤول

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية للنص والظاهر والمجمل والمؤول:

الدلالة المقاصدية ضابطة للمعنى المراد من النص أو الظاهر وكذلك المجمل، وتفيد في ترجيح المعنى المراد، وتصحح التأويل إذا كان موافقا للمراد من النص، أو ترده إن كان غير موافق، فتقوي الظاهر وتلغي اعتبار المؤول في هذه الحال.

المثال: في قوله تعالى: ﴿**فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ**﴾ (**البقرة، 283**)، ذهب الجمهور أبو حنيفة والشافعي وأصحابهما وأهل الظاهر إلى اشتراط القبض في صحة الرهن، وهذا موافق للدلالة المقاصدية لأن ذكر الشرط مفيد لمعنى يكمل مقاصد العقد، ولا فائدة من ذكره من غير نفي الصحة عن العقد الخالي من هذا الشرط، فالدلالة المقاصدية ترجح ما ذهب إليه الجمهور من اشتراط القبض في الرهن، وذهب مالك وأصحابه إلى أنه من شروط التمام وليس من شروط الصحة، حيث «يلزم العقد ويجبر الراهن على الإقباض إلا أن يتراخى المرتهن عن المطالبة حتى يفلس الراهن أو يمرض أو يموت»[2].

أدلة القائلين بأنه شرط تمام: اعتمد مالك رحمه الله القياس، حيث أن الرهن عنده كالبيع والإجارة وسائر العقود، وهذه العقود لازمة بمجرد القول[3].

وعمدة الغير «وقال مالك: يلزم الرهن بمجرد العقد قبل القبض لأنه عقد يلزم بالقبض، فلزم قبله كالبيع»[4].

أدلة القائلين بأنه شرط صحة:

1-شرح النووي على صحيح مسلم، 192/6.

2-ابن رشد: بداية المجتهد، 206/2.

3-ابن رشد: بداية المجتهد، 206/2، القرافي: الذخيرة، 101/8.

4-ابن قدامة: المغني، 216/4.

استدلوا بالآية وهي قوله تعالى: ﴿**فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ**﴾[1]، ، فقد دلت بمنطوقها على شرط الرهان المقبوضة، وهو ظاهر في كون الرهن لا يصح من غير قبض، ومعنى ذلك أنه لا يلزم إلا بالقبض.

«ولا يصح الرهن إلا أن يكون مقبوضا من جائز الأمر، يعني لا يلزم الرهن إلا بالقبض، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي»[2]، وأورد صاحب المغني ما يفيد روايتين عن أحمد، ولكن رجح أنها واحدة، وأنه يشترط القبض في المكيل والموزون أو غيرهما[3].

الترجيح: دليل الجمهور قوي يفيد تعليق الحكم بشرط القبض، فلا يصح الرهن ولا يلزم الراهن به إلا بالقبض، وهو اختيار بعض المالكية كابن عبد البر[4] رحمه الله، والله سبحانه أعلم.

المطلب الثاني: الدلالة السياقية للنص والظاهر والمجمل والمؤول:

السياق يفيد في تثبيت معنى النص وتأكيد معنى الظاهر وتقويتهما بمنع التأويل فيهما، وأيضا فإن الدلالة السياقية تبين المجمل فتخرجه من الغموض إلى الوضوح بتحديد المراد منه، وكذلك تعمل الدلالة السياقية على بيان ترجيح التأويل الصحيح إذا كان السياق يفيد معنى التأويل الذي ذهب إليه الفقيه.

المثال الأول: سياق آية المطلقات قبل الدخول مع تسمية المهر:

قال تعالى: ﴿**فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾ (**البقرة، 237**)، لفظ الذي مبهم وهو مجمل، لأنه يحتمل أن يكون الزوج، ويحتمل أن

1-ابن رشد: بداية المجتهد، 206/2.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه.

4-ابن عبد البر: الكافي، 318/2.

يكون الولي، وإلى الأول ذهب الشافعية، وإلى الثاني ذهب المالكية «فقالوا: إن للأب أن يسقط نصف الصداق المسمى عن الزوج إذا طلق قبل البناء»[1].

وذهب إلى القول الأول أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والأوزاعي[2].

ولكن بالنظر إلى سياق الآية وهي تتحدث عن الطلاق، وعن حق الزوجة بعد التطليق، فأرى والله أعلم أنه لا يناسب أن يكون معنى يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج؛ لأنه لا يقال للزوج هنا يعفو، لأنه إن عفا أخذت النصف وزيادة، لأنه سيعفو عن النصف الآخر، فبحسب دلالة السياق يكون المقصود هو الولي، ويترجح بذلك مذهب المالكية، والله سبحانه أعلم.

«وسبب اختلافهم هو الاحتمال الذي في قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**﴾ (**البقرة، 237**)، وذلك أن لفظة يعفو تقال في كلام العرب مرة بمعنى يسقط، ومرة بمعنى يهب...، فمن قال على الزوج جعل يعفو بمعنى يهب، ومن قال على الولي جعل يعفو بمعنى يسقط»[3].

«ويشبه أن يكون هذان الاحتمالان اللذان في الآية على السواء، لكن من جعله الزوج لم يوجب حكما زائدا في الآية أي شرعا زائدا، لأن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع، ومن جعله الولي إما الأب وإما غيره فقد زاد شرعا، فلذلك يجب عليه أن يأتي بدليل يبين به أن الآية أظهر في الولي»[4]، وذهب مالك إلى أنه الأب في ابنته البكر والسيد في أمته، وهو قول الشافعي في القديم، ومن السلف ابن عباس وعلقمة والحسن وقتادة[5].

1-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 293، انظر: ابن رشد: بداية المجتهد، 19/2.

2-أحكام الجصاص، 151/2.

3-ابن رشد: بداية المجتهد، 19/2.

4-المصدر نفسه، 19/2.

5-تفسير ابن عاشور، 442/2.

والذي ذهب إلى أنه المطلّق علي وشريح وطاوس ومجاهد وأبو حنيفة والشافعي في الجديد[1]، «ومعنى عفوه تكميله الصداق أي إعطاؤه كاملا»[2]، واستبعد ابن عاشور هذا من وجهين:

الأول: حينئذ يكون فعل المطلّق تكميلا وسماحة وليس عفوا.

الثاني: دفع المطلّق المهر كاملا إحسان، وهذا لا يحتاج إلى تشريع مخصوص، لكن عفو الولي أو المرأة يحتاج إلى تشريع خاص، «والصداق من أركان النكاح»[3]، فلما كان ركنا قد يظن ألا يجوز إسقاطه.

المثال الثاني: الإجمال بسبب الحذف في ﴿**وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ**﴾ (**النساء، 127**)، لأن رغب لها معنيان متضادان ويتميزان بالتعدية بحرف جر، فيقال: رغب في الشيء إذا أحبه ومال إليه، ورغب عن الشيء إذا كرهه أو زهد فيه، «ومن ثم ذهب البعض إلى أن الآية معناها: وترغبون في نكاحهن لمالهن، وذهب آخرون إلى أن معناها وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن وقلة مالهن»[4].

ولكن بالنظر إلى السياق فإن الدلالة السياقية تفيد أن كلا المعنيين مفيد ومطلوب، لأن المقصد هو حماية اليتامى من الظلم والإجحاف مهما كان نوعه ومصدره، فسواء هجرن أو نكحن للاستيلاء على أموالهن فهذا ظلم وذك ظلم، وكلاهما مدفوع شرعا، وقد أفاده سياق الآية، وفي التركيب إعجاز بلاغي ومقاصدي.

1-تفسير ابن عاشور، 442/2.

2-المصدر نفسه.

3-ابن عبد البر: الكافي، 520/2.

4-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 293.

وذكر ابن عاشور مقاصد الآية في حفظ اليتيمة في نفسها ومالها، وشرع لمن تكفل بها إعطاءها حقها كاملا أو أن يتزوج غيرها، وألا يعضلها خوف إشراكها غيرها في مالها فيمنعها من الزواج[1].

المثال الثالث: «**قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشاهد واليمين**»[2]، فهذا المركب مجمل لأنه يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في واقعة بالشاهد واليمين معا، ويحتمل أنه قضى في واقعة بالشاهد وفي واقعة أخرى باليمين، فالأول مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم[3]، فإن مالكا والشافعي وأحمد وداود وأبا ثور والفقهاء السبعة المدنيين وجماعة يقضى عندهم باليمين مع الشاهد في الأموال.

والثاني مذهب الحنفية، والدلالة السياقية تؤيد المذهب الأول لأن سياق الشهادات يفيد أنه لا تقبل شهادة الواحد في الخصومات.

وبالقول نفسه أخذ الثوري والأوزاعي: فعند هؤلاء لا يقضى ظاهرا مع الشاهد في شيء، وهو ما ذهب إليه الليث من أصحاب مالك[4].

وسبب الخلاف التعارض بين النصوص، فإن قوله تعالى: ﴿**فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ**﴾ (**البقرة، 282**)، «وهذا يقتضي الحصر فالزيادة عليه نسخ، ولا ينسخ القرآن بالسنة الغير متواترة، وعند المخالف أنه ليس بنسخ، بل زيادة لا تغير حكم المزيد»[5].

ومن السنة حديث الأشعث بن قيس قال له النبي صلى الله عليه وسلم: «**شاهداك أو يمينه**»[6].

1-تفسير ابن عاشور، 264/4.

2-سنن ابن ماجة، 453/3، مسند أحمد، 315/1.

3-المرداوي: الإنصاف، 83/12، البهوتي: كشاف القناع، 393/6، القرافي: الذخيرة، 177/7.

4-ابن رشد: بداية المجتهد، 350/2.

5-المصدر نفسه.

6-صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب يحلف المدعى عليه..، 234/3، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم، 86/1.

المطلب الثالث: الدلالة الخارجية في النص والظاهر والمجمل والمؤول:

الدلالة الخارجية تضبط ألفاظ النص والظاهر والمجمل والمؤول، وذلك بحسب تعلقها بكل نوع، فقد تؤول النص أو الظاهر، وقد تدل على النسخ، وكذلك تبين المجمل وتفسره كما تؤكد النص وتؤيد الظاهر في أحيان أخرى.

الفرع الأول: دلالة النص:

غسل الجمعة: جاء حديثان ظاهرهما الوجوب: الأول عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم**»[1].

الثاني: عن سعد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان يقول: «**غسل الجمعة واجب على كل محتلم كغسل الجنابة**»[2]، فظاهر الحديثين الوجوب الذي هو لازم، ولم يحكم بوجوب غسل الجمعة إلا أهل الظاهر، وجعلوا تاركه عامدا عاصيا لله، ولكن صلاته صحيحة[3]، واحتجوا بظاهر الحديثين، ولكن ظاهرهما غير مراد، لأن «المعنى فيهما غير ظاهرهما بالدلائل الموجبة إخراجهما عن الظاهر»[4].

وذكر ابن عبد البر رحمه الله من هذه النصوص حديث الجريري عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من أتى الجمعة فتوضأ فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل**»[5]، «فهذا أبو سعيد قد روى الحديثين معا، وفي هذا هذا ما يدل على أن غسل الجمعة فضيلة لا فريضة، فلم يبق إلا أنه على الندب، كأنه قال

1-صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة، 2/2، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة، 3/3.

2-رواه ابن حبان، 29/4.

3-ابن عبد البر: الاستذكار، 11/2، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 360/2.

4-ابن عبد البر: الاستذكار، 11/2.

5-سنن أبي داود، 139/1، سنن الترمذي، 369/2.

واجب في الأخلاق الكريمة وحسن المجالسة، كما تقول العرب: وجب حقك أي في كرم الأخلاق والبر بالصديق ونحو هذا»[1].

وذكر حديثا آخر عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل**»[2]، وحديث أبي سعيد الخدري قال: «**ثلاث هن على كل مسلم يوم الجمعة الغسل والسواك ويمس طيبا إن وجد**»[3]، «ومعلوم أن الطيب والسواك ليسا بواجبين، فكذلك الغسل»[4].

وتعقب القاضي عياض الذين قالوا بوجوب غسل الجمعة استدلالا بإنكار عمر على عثمان رضي الله عنهما، وذكر أنه إنما أنكر عليه ترك السنة، وهي التبكير إلى الجمعة، فيكون الغسل مثلها، وليس شرطا في صحة الجمعة[5].

وذهب ابن عبد البر رحمه الله إلى تأويل لفظ واجب في الحديث بأنه واجب في السنة أو في المروءة أو في الأخلاق الجميلة، مستدلا بقول العرب: وجب حقك، ثم نقل «عن أشهب أن مالكا سئل عن غسل يوم الجمعة أواجب هو؟، قال هو حسن وليس بواجب، وأخرج عن ابن وهب[6] أن مالكا سئل عن غسل يوم الجمعة أواجب هو، قال: هو سنة ومعروف، قيل: إن في الحديث واجب، قال: ليس كل ما جاء في الحديث يكون كذلك»[7].

1-ابن عبد البر: الاستذكار، 11/2.

2-سنن أبي داود، 139/1، سنن الترمذي، 369/2.

3-مصنف عبد الرزاق، 200/3.

4-ابن عبد البر: الاستذكار، 12/2.

5-المصدر نفسه.

6-عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي المصري (115- 197هـ)، يكنى أبا محمد، فقيه مالكي، مفسر ومحدث ومقرئ، من مصنفاته: الموطأ الكبير والموطأ الصغير، والجامع في الحديث، لزم مالكا عشرين سنة، وهو من أجل تلاميذه عنده، يلقب ديوان العلم، ترجمته عند: الرازي: الجرح والتعديل، 189/5، ابن فرحون: الديباج المذهب، 214-217.

7- ابن عبد البر: الاستذكار، 15/2.

وعند الحنابلة غسل الجمعة مستحب بدليل حديث: من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل[1]، في الأصح، والقول الآخر الوجوب لحديث: غسل الجمعة واجب على كل محتلم.

«وقوله واجب معناه متأكد الاستحباب كما تقول حقك واجب علي»[2].

الترجيح: يترجح تأويل الوجوب بالندب والسنة جمعا بين الأدلة، والله سبحانه أعلم.

الفرع الثاني: **دلالة المصلحة**:

المثال: «**لا وصية لوارث**»[3]، ثم يأتي حديث ابن عباس مرفوعا: «**لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة**»[4]، ولما منعت الوصية لمصلحة الورثة جازت إذا رضوا، وقد أورد ابن المنذر الإجماع على إبطال الوصية فيما زاد على الثلث إذا ردها الورثة، وكذا تبطل الوصية للوارث إذا ردوها عند الأكثر، وتصح الوصية ممن لا وارث له بجميع ماله، وممن روي عنه ذلك ابن مسعود وعبيدة ومسروق، وعللوا ذلك بإنه لانعدام صاحب الحق، إذن هذا نظر مصلحي، فلحق الورثة منع العمل بذلك الظاهر وقيد بالإذن، «والمراد بعدم صحتها للوارث عدم اللزوم لأن الأكثر على أنها موقوفة على إجازة الوارث كما قال مالك»[5].

فإذا رأى الورثة أحدا منهم في حاجة أو ذا خصاصة وأوصى له مورثهم فمن الإحسان أن يجيزوا فعله، رعاية لهذا المقصد في ألفة ذوي القربى وإغاثة المحتاجين والملهوفين والفقراء، والله سبحانه أعلم.

الفرع الثالث: **دلالة العرف**: من العرف يمكن بيان بعض المجملات كقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾ (**المائدة، 3**)، ففي هذه الآية دليل بمنطوقها على أنه يحرم منها كل شيء

1-ابن مفلح: المبدع، 190/1.

2-البهوتي: كشاف القناع، 150/1.

3-سنن ابن ماجة، 18/4.

4-سنن البيهقي الكبرى، 263/6.

5-شرح الزرقاني، 86/4.

كالأكل والبيع وما أشبه من المنافع، ويحرم بذلك الانتفاع بجلد الميتة، فهي ظاهرة في تحريم التصرف، والمراد جميع أنواع التصرف فيها، قال: ابن عقيل: «تحرم جميع الأفعال فيها»[1]، وهو قول الإمام أحمد حيث قال: «إن الله قد حرم الميتة فالجلد هو من الميتة»[2]، وذهب إلى قول ثان بعض العلماء، فأجازوا الانتفاع بالجلد إذا دبغ، لأن المحرم هنا هو خصوص الأكل، منهم أبو الخطاب والمقدسي الحنبليين «قالا: ليست بعامة في كل نوع من الانتفاع، بل يحمل في الميتة على الأكل»[3]، «وذكر ابن نصر المالكي في الملخص أنه ليس بمجمل وأنه يحمل على المعتاد من التصرف والمقصود من تلك العين في عادة أهل اللغة وعرفهم وما يسبق إلى الفهم عند سماعه»[4].

إذن هذا البيان كان بعرف الاستعمال، فإنه ينصرف إلى الأكل، وهذا ترجيح معتبر، ونلحظ هنا أثر دلالة العرف في تفسير النصوص، وأنها لا تغفل بل يفسر النص تفسيرا مقاصديا في ضوء قواعد الشريعة المحكمة، وتفهم وفق المدلولات اللغوية، والمدلولات العرفية من بين المدلولات اللغوية المقصودة، فتتعين العناية بها.

الفرع الرابع: دلالة الذريعة:

المثال الأول: صيام ستة شوال عند مالك:

لم يكن مالك رحمه الله يستحب صيام ستة من شوال؛ لأنه لم ير أهل الفقه يفعلون ذلك، ثم إنه كان يخشى أن يعتقد الناس أنها من جملة رمضان، كما حكى القرافي عن العجم[5]، فهنا كانت كراهة الصوم نظرا مصلحيا مبنيا على دلالة تلك المصلحة، وهي سد ذريعة إلحاق ستة شوال برمضان.

1-المسودة، 95.

2-المصدر نفسه.

3-المصدر نفسه، 95-96.

4-المصدر نفسه، 96.

5-فتاوى الإمام الشاطبي، 130.

«قال شيوخنا إنما كره مالك صومها مخافة أن يلحق الجهلة برمضان غيره، أما صومها على ما أراد الشرع فلا يكره»[1].

وهذا ما يؤكد أن كراهته لصيامها كان سدا للذريعة، وقد كان كثير الاحتياط في الدين شديد العناية بالسنة، «قال أبو عمر: كان مالك متحفظا كثير الاحتياط في الدين، والصيام عمل بِرّ، فلم يره من ذلك خوفا على الجهلة كما أوضحه».[2]

المطلب الرابع: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في النص والظاهر والمجمل والمؤول:

هناك أصل في حمل الألفاظ، وهي أنها تحمل على المتبادر إلى الفهم، فإذن «يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز والعموم دون الخصوص، والإفراد دون الاشتراك، والاستقلال دون الإضمار، وعلى الإطلاق دون التقييد، وعلى التأصيل دون الزيادة، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير، وعلى التأسيس دون التأكيد، وعلى البقاء دون النسخ، وعلى الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي، إلا أن يدل على خلاف ذلك»[3].

فهذه قاعدة دلالية في حمل الألفاظ بعضها على بعض وترتيب بعضها على بعض في وحدة تشريعية متكاملة: «فإن مآخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها»[4].

والألفاظ كثيرة الاحتمالات لأنها ذات أوجه متعددة، فتنشأ بسبب ذلك ظنون في قوة دلالاتها، وهي بين الدلالة القطعية والدلالة الظنية والدلالة الموهومة، فأقواها الدلالة القطعية

1-شرح الزرقاني، 271/2.

2المصدر نفسه.

3-القرافي: الذخيرة، 76/1.

4-الشاطبي: الاعتصام، 51/2.

كدلالة النص ثم دلالة الظن الغالب كدلالة الظاهر، ثم الدلالة الظنية، فإنها ضعيفة ولكنها ترجح على ما دونها في الضعف والظنية.

أمثلة: «**لا نكاح إلا بولي**»[1]، «**لا صيام لمن لم يجمع قبل الفجر**»[2]، «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[3]، ففي هذه الصيغ تتردد الدلالة بين نفي الصحة ونفي الكمال.

المثال الثاني: الاختلاف حول قربان الحائض بعد انقطاع دم الحيض، بين من يجوز وطأها قبل الاغتسال، وهو مذهب أبي حنيفة[4]، وبين من لا يرى ذلك إلا بعد الاغتسال، وهو رأي الجمهور.

ورأي الجمهور هو «قول سالم بن عبد الله[5] وسليمان بن يسار ومجاهد والحسن وإبراهيم، وإليه ذهب عامة العلماء»[6]، لأن تطهرن بمعنى اغتسلن.

وفريق ثالث[7]: ذهب إلى جواز ذلك إذا غسلت فرجها بالماء، وذلك للاختلاف حول تفسير معنى الطهر الوارد في قوله تعالى ﴿**حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ**﴾ (**البقرة، 222**)، فهنا مجال الظنون وردت فيها هذه الآراء والترجيح كان دلاليا.

وذلك باعتبار قوة الدليل بقوة الظهور في لفظ التطهر، فترجح اعتبار شرط الاغتسال قبل القربان، والله سبحانه أعلم.

1-سنن أبي دود، 191/2، سنن الترمذي، 407/3، سنن ابن ماجة، 77/3.

2-سنن النسائي، 197/4، صحيح موقوفا على حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم.

3-صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم...، 192/1، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، 8/2.

4-البغوي: شرح السنة، 126/2، ابن رشد: بداية المجتهد، 41/1.

5-سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أبو عمر، ويقال أبا عبد الله القرشي، من التابعين الأجلاء، روى عن الصحابة، ترجمته عند: ابن حجر: الإصابة، 100/4، الذهبي: سير أعلام النبلاء، 457/4، الرازي: الجرح والتعديل، 184/4.

6-البغوي: شرح السنة، 126/2، انظر: ابن رشد: بداية المجتهد، 41/1.

7-منهج الأوزاعي وابن حزم.

المثال الرابع: زكاة الثمار، فبعضها قطعي الدلالة في معرفة حكمه، وهي الأصناف المذكورة: وهي الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وقد حكي في هذا ابن المنذر وابن عبد البر الإجماع[1]، ثم تتردد الدلالة في مراتب الظنون في ثمار أخرى كالزيتون، فذهب الحنابلة إلى أنه: «لا زكاة في عنب وزيتون وجوز وتين ومشمش وتوت ونبق وزعرور ورمان، لعدم هذه الأوصاف فيها»[2]، وذكروا ذلك في مدوناتهم[3].

«وروى الأثرم بإسناده عن سفيان بن عبد الله الثقفي أنه كتب إلى عمر وكان عاملا له على الطائف: أن قبله حيطانا فيها من الفرسك[4] والرمان ما هو أكثر غلة من الكروم أضعافا، فكتب يستأمر في العشر، فكتب إليه عمر: أن ليس عليها عشر، هي من العضاة[5] كلها، فليس عليها عشر، والفرسك الخوخ»[6].

وقد ذهب إلى هذا الرأي الذي لا يرى الزكاة إلا في المنصوص عليه في الحديث وهي المواد الأربع ابن أبي ليلى وسفيان الثوري وابن المبارك[7].

وذهب فريق آخر إلى أن الزكاة تكون في المدخر المقتات مما تخرجه الأرض، وهو قول مالك والشافعي، وأخذ الفريق الثالث بالزكاة في كل ما تخرجه الأرض ما عدا الحشيش والحطب والقصب، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله[8].

وسبب الخلاف بين من قصرها على الأربع ومن عداها هو هل زكاة الأربع لعلة، وهي الاقتيات أو لعينها فلا يتعدى إلى غيرها؟، أي «معارضة القياس لعموم اللفظ»[9].

1-ابن ضويان: منار السبيل، 189/1.

2-المصدر نفسه.

3-ابن قدامة: المغني، 293/2.

4-الفرسك هو الخوخ، لسان العرب، 475/10.

5-العِضاه بكسر العين جمع عِضاهة كل شجر يعظم وله شوك، يقال عِضاه وعِضاة، لسان العرب، 515/13.

6-ابن ضويان: منار السبيل، 190/1.

7-ابن رشد: بداية المجتهد، 184/1.

8-المصدر نفسه.

9-المصدر نفسه.

والعموم المقصود هو حديث: «**فيما سقت السماء العشر**»[1]، وقول الله تعالى: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾ (**الأنعام، 141**).

وإذا كانت الزكاة إنما المقصود منها سد الخلة، فإن ذلك لا يكون غالبا إلا فيما هو قوت، وهو تخصيص للعموم بالقياس[2]، ومن غلّب العموم لم يخصص.

فالدلالة الظنية في العموم سبب الاختلاف، لأنه ظاهر وليس نصا، وأقوى دلالة هي دلالة النص، «فإذا ظهرت دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يتطرق إليه احتمال، كان ذلك منتهى الدلالة وغايتها، فسمي نصا»[3]، وكانت دلالتها قطعية، أما ما دون ذلك فهي دلالة ظنية تختلف في تقديرها الأنظار.

المطلب الخامس: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية للنص والظاهر والمجمل والمؤول:

قد يكون النص أو الظاهر جزئيا فتكون دلالته جزئية ولا حاجة حينئذ إلى الدلالة الكلية، وأحيانا يرد النص أو الظاهر مفيدا لدلالة كلية بسبب العموم أو الإطلاق فتكون عندئذ الدلالة الجزئية لها أثر كما في بيان المجمل أو في تأويل الظاهر أو النص، وتقدر قوة الدلالة للترجيح بين الكلية والظنية.

المثال: مسح الرأس:

المعنى الكلي للمسح هو مطلق المسح، فيصح بأي صورة يتحقق فيها معنى المسح، والصور الجزئية كثيرة، ولذلك اختلف باختلاف هذه الصور، لكن يأتي بيان السنة النبوية ليفسر المقصود ويوضح الصور الجائزة، والتي تعبد بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلمها أصحابه ونقلوها إلينا: وذكر الكاساني اختلاف الفقهاء في مقدار المسح، وأن بعضهم قدره بثلاث أصابع اليد، «وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه قدره بالربع، وهو قول زفر، وذكر الكرخي والطحاوي عن أصحابنا مقدار الناصية، وقال مالك: لا يجوز حتى يمسح

1-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما سقي من ماء السماء، 155/2.

2-ابن رشد: بداية المجتهد، 185/1.

3-ابن الفركاح: شرح الورقات، 204.

جميع الرأس أو أكثره، وقال الشافعي: إذا مسح ما يسمى مسحا يجوز وإن كان ثلاث شعرات»[1].

ووفق قاعدة الكلية والجزئية يترتب العام مع الخاص والمطلق مع المقيد..، وهذا ما بينه الغزالي في قوله: «فإن قيل: كم أصناف ما يحتاج إلى البيان سوى الفعل؟، قلنا: ما يتطرق إليه احتمال كالمجمل والمجاز والمنقول بتصرف الشرع، والعام المحتمل للخصوص والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول افعل أنه للندب أو الوجوب، أو أنه على الفور أو على التراخي، أو أنه للتكرار، أو المرة الواحدة»[2].

ويبين القرافي هل الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها لما لها من التعلق بالكلي والجزئي، فيقول: «إنما معنى هذه القاعدة: إذا علق الحكم على معنى كلي له محالّ كثيرة وجزئيات متباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلة، هل يقتصر بذلك الحكم على أدنى المراتب لتحقق المسمى بجملته فيه؟، أو يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك الأمر الكلي أعلى المراتب؟، هذا موضع خلاف»[3].

فاختلف العلماء بين من يأخذ بأوائل الأسماء وبين من يأخذ بأواخرها، وبسبب ذلك اختلفوا هنا في مسح الرأس بين من يرى الكمال، وبين من يرى الاكتفاء بالجزء.

المبحث الثالث: أثر دلالات النص والظاهر والمجمل والمؤول في السياسة الشرعية

المطلب الأول: الدلالة المقاصدية في النص والظاهر والمجمل والمؤول:

الدلالة المقاصدية في حكم بيع فضل الماء:

وردت أحاديث تنهى عن بيع فضل الماء وهي:

1-الكاساني: بدائع الصنائع، 4/1.

2-الغزالي: المستصفى، 196/2.

3-الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 311.

1-عن أبي المنهال قال سمعت إياس بن عبد المزني ورأى ناسا يبيعون الماء فقال: «لا تبيعوا الماء فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم **ينهى عن بيع الماء**»[1].

2- عن جابر رضي الله عنه قال: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع فضل الماء**»[2].

3-عن إياس بن عبد صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تبيعوا فضل الماء فإن النبي صلى الله عليه وسلم **نهى عن بيع فضل الماء**»[3].

4- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**لا تمنعوا فضل الماء ولا تمنعوا الكلأ، فيهزل المال ويجوع العيال**»[4].

5-عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ**»[5].

6-عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**المسلمون شركاء في ثلاث في الماء والكلأ والنار**»[6].

خلاصة هذه النصوص:

1-المجموعة الأولى تنهى عن بيع فضل الماء وتنهى عن منعه.

2-وبعضها معلل بمنع الكلأ.

3-بعضها ينهى عن منع الماء ومنع الكلأ.

1-سنن البيهقي، 15/6.

2-صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع فضل الماء، 34/5.

3-سنن أبي داود، 296/3.

4-مسند أحمد، 420/2، صحيح ابن حبان، 332/3.

5-صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع فضل الماء، 34/5.

6-سنن ابن ماجة، 528/3.

4- ذكر الحديث الأخير شركة الناس في الماء والكلأ والنار، فهذه الثلاثة ملكيتها عامة لجميع الناس.

آراء العلماء في فضل الماء:

أولا سقي الإنسان والحيوان: لما كان النهي مقيدا ببيع ومنع فضل الماء ينبغي دراسة هذه المسألة، وقد اختلف فيها العلماء على رأيين:

الرأي الأول: تحريم بيع فضل الماء ووجوب بذله لشرب الناس والدواب، سواء كان عينا أو بئرا أو نهرا، أو كان في أواني، إلا إذا وجد لصاحب الحاجة ماء غيره قربه، وهذا مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة[1].

الرأي الثاني: وهو رأي المالكية: «جملة قول مالك وأصحابه في هذا الباب فذلك أن كل من حفر في أرضه أو داره بئرا فله بيعها وبيع مائها كله، وله منع المارة من مائها إلا بثمن»[2].

واستثنوا قوما ليس لهم ثمن الماء، ويتعرضون للهلاك لو لم يبذل لهم؛ فهم يستحقون بذل الماء لهم نظرا لهذه الضرورة.

أدلة الرأي الأول:

1-أحاديث النهي عن بيع الماء وبيع فضله والنهي عن منعه.

2-القياس حيث قاسوا ماء البحر والأنهار على الشمس والقمر والهواء، فإن الناس ينتفعون بها جميعا، وهذا في الشركة في ماء البحر والأنهار[3].

3-الضرورة الشرعية: وهي ضرورة الإبقاء على حياة الآدمي وحياة الحيوان من الدواب والمواشي، «لأن في إبقاء الشفة ضرورة لأن الإنسان لا يمكنه استصحاب الماء إلى كل مكان»[4].

1-المرغيناني: الهداية، 103/4، السمرقندي: تحفة الفقهاء، 318/3.

2-ابن عبد البر: التمهيد، 130/13.

3-المرغيناني: الهداية، 103/4.

4-المصدر نفسه.

أدلة الرأي الثاني:

1-تأويل أحاديث النهي بأنها ما كان في الفلوات[1].

2-إباحة الفضل لمن سيهلك للضرورة[2].

ثانيا: سقي الزرع: اختلفوا فيه على رأيين:

الرأي الأول: رأي الجمهور من الحنفية والشافعية وأحمد في رواية، وهو أنه لا يجب بذل الماء لسقي الزرع، سواء أضر به ذلك أم لم يضر، ولو كان الماء المملوك بئرا أو حوضا أو عينا[3]، والمالكية على هذا الرأي[4].

الرأي الثاني: يلزم صاحب الماء بذل الماء لسقي زرع الغير، وهو الرواية الأخرى لأحمد[5].

أدلة الرأي الأول:

1-لأنه حق خاص فهو أولى به من صاحب الزرع.

2-ليس للزروع حرمة كحرمة ذوات الأرواح[6].

3-لا خشية من تلف الأرض؛ «لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أباحه أي فضل الماء في الشفاه التي يخاف من منع الماء منها التلف عليها، ولا تلف على الأرض لأنها ليست بروح»[7]، وإذن لا يباح إلا بإذن صاحبه.

1-ابن عبد البر: التمهيد، 131/13.

2-المصدر نفسه، 130/13.

3-المرغيناني: الهداية، 103/4، السمرقندي: تحفة الفقهاء، 318/3.

4-ابن عبد البر: التمهيد، 129/13-130.

5-ابن قدامة: المغني، 187/6.

6-المرغيناني: الهداية، 103/4، السمرقندي: تحفة الفقهاء، 318/3.

7-ابن عبد البر: التمهيد: 130/13.

أدلة الرأي الثاني:

1-حديث النهي: «**نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع فضل الماء**»[1]، ولا يلزمه بذل ما ليس بفضل عن حاجته، لأن الوعيد جاء في حق من منع الفضل، فمن منع ما ليس فضلا جاز له.

2-حديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده **أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم قضى فى السيل المهزور**[2] أن يمسك حتى يبلغ الكعبين ثم يرسل الأعلى على الأسفل[3].

3-حديث «**اسق يا زبير ثم أرسل الماء**»[4].

4-المنع يهلك الزرع كالماشية فيحرم.

الترجيح:

إن حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي ورد فيه النهي عن بيع فضل الماء يمكن حمله على الآبار التي تكون في الفلوات فيمنع بسببها الكلأ، وإنما ورد هذا النهي لدفع الظلم بسببه، وكذا ليدفع النفوس إلى بذل ما فيه سبب الحياة وهو الماء؛ فإن مقاصد الشريعة تحافظ على أسباب الحياة، وفي الوقت نفسه تحافظ على الملكية الشخصية، فحديث «**الناس شركاء في ثلاث**»[5] تخصصه أحاديث النهي عن بيع الفضل، ويعني ذلك أن الناس شركاء في الفضل، ثم هذا الفضل يحمل على التأويل الذي ذهب إليه المالكية لما في ذلك من حفظ أصل الملكية، ولتجتمع الأدلة كلها، فدلالة التأويل في هذه الأحاديث تؤيد ما ذهب إليه مالك وأتباعه، والله سبحانه أعلم.

1-صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع فضل الماء، 34/5.

2-قال التوربشتي رحمه الله: «وصوابه بغير ألف ولام فيهما بصيغة الإضافة إلى علم»، لأنه علم مشتق من هزره إذا غمضه، العظيم آبادي: عون المعبود، 49/10.

3-سنن أبي داود، 353/3.

4-صحيح البخاري، كتاب الشرب، باب شرب الأعلى قبل الأسفل، 146/3، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب باب وجوب اتباعه صلى الله عليه وسلم، 90/7.

5-سنن ابن ماجة، 528/3.

وربط أحد المعاصرين ذلك بالحاجة خصوصا في البوادي والصحاري، فقال: «الأظهر أن النهي في هذه الروايات يقتصر على بيع الماء في المواضع التي تكثر فيها الحاجة إلى الماء كالبادية والصحاري والفلوات والأماكن التي يترتب فيها على هذا المنع ضرورة ومشقة على الناس، وبالذات إن كان في هذا الماء فضل عن حاجة صاحبه»[1].

المطلب الثاني: الدلالة السياقية في النص والظاهر والمجمل والمؤول:

الدلالة السياقية في تفسير أولي الأمر:

أورد الخطيب البغدادي رحمه الله آثارا تفيد أن أولي الأمر في قول الله تعالى: ﴿**أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ**﴾ (**النساء، 59**)، هم الفقهاء، وذلك عن مجاهد رحمه الله[2]، وهو الرأي الذي اختاره الخطيب في الفقيه والمتفقه[3].

وذهب الرازي في تفسيره إلى أن المراد بأولي الأمر في هذه الآية هم أهل الحل والعقد، واستدل بذلك على أن الإجماع حجة قطعية[4].

وأظن أن في هذا نظرا لأن أهل الحل والعقد لا يكون فيهم جميع العلماء، فكيف يكون اتفاقهم إجماعا، ثم إن في أهل الحل والعقد من ليس من العلماء، فاتفاقهم ليس اتفاق العلماء، لأن فيهم أهل العلم وأهل الخبرة في شؤون الحياة وأهل الاختصاص في الميادين المختلفة، كما يكون فيهم وجهاء الناس وأعيان الأمة الذين يطاعون فيها، فمن المعروف في السياسة الشرعية ان أهل الحل والعقد لا يقتصرون على صنف معين من الناس أو الاختصاص، والله سبحانه أعلم.

وهناك وجوه أخرى في معنى أولي الأمر ذكرها المفسرون[5]:

1-محمد محمود أبو ليل: السياسة الشرعية في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، 212.

2-الخطيب: الفقيه والمتفقه، 127/1.

3-المصدر نفسه، /126.

4-تفسير الرازي، 116/10.

5 -المصدر نفسه.

الأول: المراد بأولي الأمر الخلفاء والأمراء، قال سعيد بن جبير: نزلت هذه الآية في عبد الله بن حذافة السهمي، إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميرا على سرية، وعن ابن عباس **أنها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر، فجرى بينهما اختلاف في شيء، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولي الأمر**[1].

الثاني: المراد بأولي الأمر العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية، والناس تبع لهم في دينهم، وهذه رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك.

الثالث: المراد بأولي الأمر الأئمة المعصومون، وهو مذهب الشيعة الإمامية.

إن دلالة السياق تفيد تفسير أولي الأمر بأنهم الأمراء والحكام والقضاة هذا في ظاهر اللفظ، ويصح تأويله أيضا في حق العلماء والفقهاء وأهل الاجتهاد، وذلك في حق كل مقلد إذ يجب عليه اتباع العلماء فيما يأمرون ويفتون، ولذلك يقول الإمام ابن عاشور رحمه الله: «وقوله: وأولي الأمر يعني ذويه، وهم أصحاب الأمر والمتولون له، والأمر هو الشأن، أي ما يهتم به من الأحوال والشؤون، فأولو الأمر من الأمة ومن القوم هم الذين يسند الناس إليهم تدبير شؤونهم، ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنه من خصائصهم، فلذلك يقال لهم: ذوو الأمر وأولو الأمر، ويقال في ضد ذلك: ليس له من الأمر شيء»[2].

ثم بين الإمام أن هذه الطائفة التي أمرنا بطاعتها إما أن تثبت لها هذه الصفة بالولاية المسندة من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إن لم يكن لهم سلطان، وإما أن يثبت بصفات الكمال وهي الإسلام والعلم والعدالة: «فأهل العلم العدول: من أولي الأمر بذاتهم لأن صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها... قال مالك: أولو الأمر أهل القرآن والعلم، يعني أهل العلم بالقرآن والاجتهاد»[3].

1-صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ...﴾، 57/6، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء..، 13/6.

2-تفسير ابن عاشور، 165/4.

3-المصدر نفسه.166/4.

ثم عرض خلاصته: «فأولو الأمر هنا هم من عدا الرسول من الخليفة إلى والي الحسبة، ومن قواد الجيوش ومن فقهاء الصحابة والمجتهدين إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخرة، وأولو الأمر هم الذين يطلق عليهم أيضا أهل الحل والعقد»[1].

وهذا الاتجاه من التعميم في معنى أولي الأمر هو ما ذهب إليه كثير من المفسرين، منهم محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله في تفسيره، فقال: «والتحقيق في معنى الآية الكريمة أن المراد بأولي الأمر: ما يشمل الأمراء والعلماء، لأن العلماء مبلغون عن الله وعن رسوله، والأمراء منفذون، ولا تجوز طاعة أحد منهم إلا فيما أذن الله فيه»[2].

وقال البيضاوي: «يريد بهم أمراء المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده، ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرايا، أمر الناس بطاعتهم بعدما أمرهم بالعدل تنبيها على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق، وقيل علماء الشرع لقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ**﴾ (**النساء، 83**)»[3].

وورد في سبب النزول عن ابن عباس رضي الله عنه قال: نزل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (**النساء، 59**)، في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية، قال أبو عمر: وكان في عبد الله بن حذافة دعابة معروفة، ومن دعابته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره على سرية فأمرهم أن يجمعوا حطبا ويوقدوا نارا، فلما أوقدوها أمرهم بالتقحم فيها، فقال لهم: ألم يأمركم رسول الله صلى الله عليه وسلم بطاعتي، وقال: من أطاع أميري فقد أطاعني، لذلك «قال ميمون بن مهران ومقاتل والكلبي أولو الأمر : أصحاب السرايا»[4].

1-تفسير ابن عاشور، 166/4.

2-تفسير الشنقيطي، 329/7.

3-تفسير البيضاوي، 206/2، انظر: تفسير القرطبي، 260/5.

4-تفسير القرطبي، 260/5.

وما قاله ميمون بن مهران ومقاتل والكلبي هو تفسير بسبب النزول، فذلك ظاهر وصحيح، ولكن يدخل في اللفظ غيرهم ممن فيهم الصفات نفسها.

ومن أقوى أدلة القول الثاني قوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** ﴾**(النساء، 59)**، فالمتنازع فيه ليس له من مخرج سوى الرجوع إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وذلك بالبحث الدقيق في نصوصهما لاستخراج ما يرفع النزاع بالوصول إلى الحكم الصحيح، وليس لغير العلماء معرفة كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة.

وعلى رأي من فسر أولي الأمر بالمعنى الواسع فإنه ينضوي فيه فضلا عن العلماء والأمراء أهل الحل والعقد، والأعيان ووجهاء الناس، وأهل الرأي المؤثر، وكل من له سلطان معنوي أو مادي، ويكون رؤساء الأحزاب والهيئات المدنية والعلمية المعاصرة من أولي الأمر في مرؤوسيهم؛ لأنهم يرجعون إليهم في قضاياهم، والله سبحانه أعلم.

المطلب الثالث: الدلالة القطعية والدلالة الظنية في النص والظاهر والمجمل والمؤول:

الدلالة القطعية والدلالة الظنية في حكم النفي في حق أهل الحرابة:

اختلف الفقهاء في هذا الحكم مع أن العقوبة قرآنية، وجاءت في آية الحرابة في قوله تعالى: ﴿**أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ**﴾ **(المائدة، 33)**، ومذاهبهم كالآتي:

المذهب الأول: ينفى إلى غير بلده، ويحبس فيه حتى تظهر توبته، وهو رأي مالك[1].

المذهب الثاني: يحبس في بلده، وهو رأي أبي حنيفة[2]، وهو قول ثان لمالك[3].

المذهب الثالث: يطلب في الأرض حتى يدرك ويقام عليه الحد، وهو رأي الشافعي[4].

1-البطليوسي: الإنصاف، 150-151، تفسير القرطبي، 153/6.

2-البطليوسي: الإنصاف، 150-151.

3-تفسير القرطبي، 153/6.

4-البطليوسي: الإنصاف، 150-151.

ولا شك أن درجة القطع والظن تختلف من رأي إلى آخر، فأقربها إلى القطع قول من يقول بإخراجه من أرضه ولذلك قال ابن القصّار[1]: «والنفي بعينه أشبه بظاهر القرآن لقوله تعالى: ﴿**أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ**﴾ (**المائدة، 33**)، وهذا يقتضي أن ينفيهم الإمام كما يقتلهم أو يصلبهم، وما قاله أبو حنيفة من الحبس في بلدهم فالنفي ضد الحبس، وليس يعقل من النفي حبس الإنسان في بلده، وإنما يعقل منه إخراجه من وطنه، وهو أبلغ في ردعه، ثم يحبس في المكان الذي يخرج إليه حتى يظهر توبته، هذا حقيقة النفي»[2]، وهو ما يقوي ذلك المعنى المقاصدي للحكم، فإن هذا أشد في الردع والزجر، بل أثر مفارقة الوطن كالقتل، قال الله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓاْ أَنْفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُواْ مِن دِيَارِكُمْ**﴾ (**النساء،66**).

وسبب الخلاف هو الإجمال في لفظ النفي، قال القرطبي رحمه الله: «النفي أصله الإهلاك، ومنه الإثبات والنفي، فالنفي الإهلاك بالإعدام»[3].

فهذا الاختلاف كان من أثر الدلالة القطعية والدلالة الظنية وما كان من التعارض بينهما.

المطلب الرابع: الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في النص والظاهر والمجمل والمؤول:

الدلالة الكلية والدلالة الجزئية في مسألة جمع القرآن:

هذه المسألة وقعت فيها المناظرة بين أبي بكر وعمر كما وردت في صحيح البخاري: قال زيد بن ثابت رضي الله عنه أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبو بكر رضي الله عنه: **إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن،** قلت لعمر كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه

1-علي بن عمر بن أحمد أبو الحسن البغدادي المعروف بابن القصّار (397هـ)، شيخ المالكية، أخذ العلم عن أبي بكر الأبهري، يعرف الخلاف وكتب فيه كتابا، وكان أصوليا تولى القضاء ببغداد، ترجمته عند: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 108/17.

2-ابن بطال: شرح صحيح البخاري، 421/8.

3-تفسير القرطبي، 153/6.

وسلم قال عمر: **هذا والله خير فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر**، قال زيد قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني من جمع القرآن قلت كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: **هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر**[1].

فهنا كان استدلال عمر رضي الله عنه بدليل كلي، استنبطه من فهمه لأفعال النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أنكر في البداية أبو بكر أن يفعلوا شيئا تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن عمر أجاب بدلالة كلية عبر عنها بقوله: «هذا والله خير»، ولما لم يجد أبو بكر ولا زيد بعده دلالة جزئية لمعارضة الدلالة الكلية السابقة اقتنعا بذلك الجواب، ثم وافق عليه بقية الصحابة وصار إجماعا منهم على جواز ذلك الفعل.

المطلب الخامس: الدلالة الخارجية في النص والظاهر والمجمل والمؤول:

الدلالة الخارجية في الإمامة بين الوحدة والتعدد:

رأي القدامى وأدلتهم: ذهب جمهور القدامى إلى أنه لا يجوز تعدد الإمامة، فالخليفة لا يكون إلا واحدا، قال الماوردي: «لا يجوز الاشتراك فيها»[2].

وأما أدلة هذا الفريق فهي:

1-حديث عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»[3].

2-رفض المهاجرين رأي الأنصار يوم السقيفة لما قالوا: «**منا أمير ومنكم أمير**»[4].

1-صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب تفسير سورة براءة، 6/225-226.

2-الماوردي: الأحكام السلطانية، 11.

3-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، 6/23.

4-صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم (لو كنت متخذا خليلا)، 5/8.

3-تعدد الأئمة يفضي إلى المهارجة والتنازع والاقتتال.

وذهب فريق آخر منهم الجويني إلى جواز التعدد في الخلفاء، وذلك إذا تباعدت الأقطار وليس في القطر الواحد[1]، ومنهم الكرّامية المنسوبون إلى محمد بن كرّام السجستاني وأبو الصباح السمرقندي وأصحابهما؛ فقد أجازوا كون إمامين وأكثر في وقت واحد، واستدل هذا الفريق بقول الأنصار يوم السقيفة: «**منا أمير ومنكم أمير**»[2]، وبقضية علي والحسين مع معاوية[3] رضي الله عنهم.

رأي المعاصرين في تعدد الإمامة: انقسم المعاصرون إلى فريقين، فريق يرى وحدة الخلافة وفريق يرى التعدد.

القائلون بتعدد الخلافة: أغلب المعاصرين مع هذا الرأي، لأنهم يرون أن الوحدة الإسلامية لها أشكال مختلفة، والغرض من الخليفة هو إقامة مقاصد الشريعة وتحقيق مصالح المسلمين، فإذا كانت هناك كيانات متعددة وحرست على تحقيق مقاصد الخلافة وتحصيل المصالح وتوحيد المسلمين في أهم القضايا وأكبر الأمور فإنه عندئذ لا بأس بوجود هذه الإمارات المتعددة، وعلى رأس هؤلاء عبد الرزاق السنهوري وتوفيق الشاوي الذي تبنى نظرياته وآراءه، ويوسف القرضاوي وسمير عالية وصلاح دبوس وضياء الدين الريس ومحمد رشيد رضا ومحمد فتحي عثمان وسعيد حوى والمودودي[4].

وأدلتهم هي[5]: 1-قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾ (**الحجرات،9**)، وجه الدلالة: أمرت الآية بالإصلاح بين الطائفتين المتقاتلتين، فإذا حدث الإصلاح مع التعدد جاز ذلك.

1-الريس: النظريات السياسية، 244.

2-صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم (لو كنت متخذا خليلا)، 8/5.

3-الريس: النظريات السياسية، 244.

4-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 292.

5-المصدر نفسه.

2-استدلوا بقول الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير.

3-الضرورة الشرعية التي يوجد عليها واقع البلاد الإسلامية، خاصة مع تباعد البلدان وتعدد الدول، إذ لا بد من إضفاء الشرعية على الأقطار الإسلامية مع ضمان الوحدة الإسلامية بصور مختلفة.

4-اعتبار المصلحة بالنظر إلى المقاصد والغايات، «والذي يراه أنصار التعدد أنه لما كانت الوحدة والقوة السياسية هي المقصد والغاية فإن هذه الغاية يمكن تحقيقها مع تعدد الحكومات الإسلامية في العصر الحديث، وذلك بالتنسيق بين دول العالم الإسلامي»[1].

5-الاستدلال بالوقائع التاريخية مثل قيام سلطة علي وسلطة معاوية، وكذلك سلطة الحسن وسلطة معاوية، حتى تنازل الحسين بن علي عن إمارته عام الجماعة، كما وجدت الخلافة الأموية في الأندلس والخلافة الفاطمية في مصر مع الخلافة العباسية.

الرد على الفريق الأول:

رد أصحاب هذا الرأي على القائلين بالوحدة ورفض التعدد بأن الحديث المستدل به وهو حديث «**إذا بويع لخليفتين**»[2]، إنما يكون في إقليم واحد وذلك يؤدي إلى الفتنة والتنازع في حال التعدد، وليس الأمر كذلك عند تباعد الأقطار.

أطروحات المعاصرين لتعدد الخلافة:

للمعاصرين تصورات متقاربة لتعدد الخلافة، فقد عبر عبد الرزاق السنهوري في كتابه فقه الخلافة عن مشروعه وهو أن تبقى الحكومات الإسلامية بسلطتها الإقليمية، ولكن عليها أن تشكل هيئة عامة أو رابطة للتعاون والتضامن والوحدة، وهذا الذي تشكل باسم منظمة المؤتمر الإسلامي فيما بعد، وسمّى هذه الهيئة عصبة أمم شرقية، وتبع الفكرة نفسها توفيق

1-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 294.

2-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، 23/6.

الشاوي، وقد دعا إليها كذلك المفكر مالك بن نبي[1] في صورة كومنويلث إسلامي على محور طنجة جاكرتا.

القرضاوي: يرى أنه لا بأس أن تبدأ الخلافة العظمى بدول إقليمية معينة، ثم تتطور تدريجيا بانضمام الدول الإسلامية الأخرى إليها لاحقا، أو أن تشكل اتحادا أو كونفدرالية تتطور إلى دولة مركزية.

عبد الله قاضي: تتشكل هيئة عامة تحقق الوحدة العامة وتنسق المواقف وترعى السياسة الخارجية، وتترك مسائل التنظيم الداخلي لرؤساء الأقطار وفق قوانينهم الخاصة.

ضياء الدين الريس: مشروعه يشبه مشروع السنهوري، ويرى أن تكون قرارات هذه الهيئة العامة إلزامية ولها مجلس تنفيذي ومجلس شوري.

جمال الدين الأفغاني: وقد دعا إلى ما أسماه الجامعة الإسلامية.

محمد رشيد رضا: تبع فكرة الأفغاني وكان ينظّر لها في مجلة المنار.

أبو الأعلى المودودي: دعا إلى أن تلتزم كل دولة إسلامية منهج الإسلام وتحقق معانيه في خلافة نموذجية، ثم تتجه نحو الاتحاد حتى تنضوي تحت لواء واحد في خلافة واحدة.

القائلون بوحدة الخلافة وأدلتهم:

من المعاصرين الذين تمسكوا بالوحدة في الخلافة عبد القادر عودة وحسن الترابي ويوسف قرعوش وعبد العزيز الخياط وظافر القاسمي وسعدي أبو جيب وأحمد محمد مفتي ويحي إسماعيل وفاروق النبهان ومنير العجلاني، وهذه أدلتهم[2]:

1-آيات تدعو إلى الوحدة وآيات تنهى عن الفرقة والاختلاف، مثل: ﴿**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ (**الأنبياء،92**)، ﴿**وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ**

1-انظر: مالك بن نبي: فكرة كمنويلث إسلامي، دار الفكر الإسلامي المعاصر: بيروت.

2-ضياء الدين الريس: النظريات السياسية، 245-247، حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 299-300.

فَاتَّقُونِ﴾ (**المؤمنون،52**)، **﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾** (**الأنفال،46**)، **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾** (**آل عمران،103**).

2-من السنة: استدلوا بأحاديث منها حديث أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**»[1]، وحديث أبي هريرة مرفوعا: «**فوا ببيعة الأول فالأول**»[2]، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا: «**ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر**»[3].

3-المصلحة الشرعية: فإن الوحدة فيها تتحقق المصالح الشرعية الدينية والدنيوية، ومصالح المسلمين تضمنها الوحدة، بخلاف التعدد فإنه يؤدي إلى الاختلاف والتمزق وفساد الدين وسوء العلاقات والفتن.

4-استدلوا بأقوال العلماء الماضين كالماوردي والنووي، وردوا على الجويني بأنه خالف الأحاديث الصحيحة وخالف ما ذهب إليه الصحابة.

5-القياس: حيث قاسوا عقد الإمامة على عقد النكاح، فكما أن الأسبق في عقد النكاح هو الذي يكون عقده صحيحا والتالي باطلا؛ فكذلك في عقد الإمامة، إنما يكون صاحب العقد الصحيح هو الأول والثاني يكون عقده باطلا، وهذا القياس ورد في الأحكام السلطانية للماوردي.

موقف الباحثة حبيبة أبو زيد: بينت الباحثة مدى صعوبة تحقيق وحدة الإمامة التي هي الأصل في الحقيقة، وذلك لأسباب موضوعية جغرافية منها بعد المدى وشساعة مساحة العالم الإسلامي وتفرقه بين أقطار غير إسلامية، مع الصعوبات الاقتصادية والسياسية، «وهذه

1-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، 23/6.

2-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، 18/6.

3-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، 18/6.

العوامل مجتمعة تجعل من مسألة تعدد الإمامة أمرا جائزا في الشرع له مبرراته ومسوغاته الشرعية، وهو قول ليس غريبا عن الفكر الإسلامي، فقد قال به بعض فقهاء الإسلام مثل الجويني، ولما كان المقصد من الإمامة جمع الكلمة وتوحيد الصف وتحقيق مبدأ الوحدة فما الذي يمنع من تحقيق هذه المقاصد في ظل خلافات متعددة»[1].

وإذن استندت على الدلالة الخارجية التي وجدتها في المصلحة المتحققة من الكيانات الجزئية لتبقي على الوضع كما هو وتضفى عليه الشرعية ما دام يحقق تلك المقاصد، وهذا الذي رآه الباحثون في صور متقاربة من خلال مشروعاتهم، وتحقق ذلك في صورة منظمة المؤتمر الإسلامي، والمأمول أن تتجه نحو تعزيز العلاقات، قصد الاتجاه نحو تحقيق الوحدة الحقيقية الأصلية والأصيلة، بحيث تترك الشؤون الداخلية للحكومات القطرية، وتشكل الوحدة السياسية العامة التي توحد العلاقات الخارجية.

الرد على جواب القائلين بالتعدد:

اعتبرت الباحثة تلك الآيات أنها أدلة على وجوب الوحدة والأخوة الدينية ونبذ الفرقة وليس فيها دلالة على منع تعدد الإمامات[2]، وهذا غير مسلم، لأن تعدد الإمامات يفضي في الغالب إلى الفرقة والنزاع.

وفسرت الحديث «**فوا ببيعة الأول فالأول**»[3] إذا كانا في الإقليم الواحد، أما إذا تعددت الأقاليم فهذا شيء آخر، وهذا يحتاج إلى ضبط، فمن الناحية المبدئية الوحدة هي الأصل، ومن الناحية الإجرائية يأخذ السير نحو المقاصد الوقت الضروري وفق سنن التدرج ومراعاة المصالح في سلمها الترتيبي الأصلح فالأصلح، وكذلك في جهة درء المفاسد يراعى درء الأفسد فالأكثر منه فسادا كذلك.

1-حبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر، 301.

2-المصدر نفسه.

3-صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، 18/6.

وفي القياس اعتبرته قياسا مع الفارق دون تفسير، والصحيح أنه قياس أولوي، لأن تصحيح عقد السابق وإبطال عقد اللاحق في النكاح دفعا لمضاره يكون أولى في عقد الإمامة، لأن مفاسد هذا العقد أكبر وأخطر، والله سبحانه أعلم.

الترجيح:

إنه يمكن تحقيق شكل ما من أشكال الوحدة الصورية في حال تعدد الإمامات، وهو دون المقاصد المأمولة والمصالح المطلوبة والضرورات المطروحة، ويمكن للدول الإسلامية الاستفادة من نظم السياسة العصرية في تشكيل نظم التعاون والتضامن والدفاع المشترك، ونسج العلاقات في إطار المنظمات الإقليمية والدولية، وهو «ما يؤدي إلى تحقيق غايات الدفاع والحماية والاتساق بين سياساتها، وما يكفل لها أن تعيش متوافرة القوة موفورة الكرامة مهابة من أعدائها»[1]، والله سبحانه أعلم.

الدلالة الخارجية في استيعاب مصارف الزكاة:

اختلف في مسألة استيعاب مصارف الزكاة عند توزيعها بسبب الخلاف في تفسير الآية ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**﴾ (**التوبة،60**)، هل يجب استيعاب الصرف حتى يشمل الجميع، أو يمكن الاقتصار على بعضها دون الآخر؟، واختلفوا في ذلك على رأيين: الأول يقول بعدم وجوب استيعاب الأصناف الثمانية المذكورة في الآية، والثاني يرى وجوب استيعاب جميع الأصناف الوارد ذكرها في نص الآية.

الرأي الأول: عدم وجوب استيعاب الأصناف: عليه الجمهور وهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة يقولون بأنه لا يجب استيعاب جميع الأصناف، وللحنابلة قول آخر يرى بأن الأولى الاستيعاب «فللمالك أن يدفع إلى كل واحد منهم، وله أن يقتصر على صنف واحد»[2].

1-الريس: النظريات السياسية، 247.

2-المرغيناني: الهداية، 113/1.

وهو رأي عمرو بن حذيفة وابن عباس وأبي العالية وسعيد بن جبير وميمون بن مهران، وعلي[1]، وذكر ابن قدامة هؤلاء وأضاف الحسن والنخعي وعطاء والثوري و أبا ثور[2].

و قال ابن الهمام: «وله أن يقتصر على صنف واحد، وكذلك له يقتصر على شخص واحد»[3].

و الحنابلة يستحبون استيعاب الأصناف المذكورة، «فإن المستحب صرفها إلى جميع الأصناف، أو إلى من أمكن منهم»[4]، وهذا بغية الخروج من الخلاف، ثم تحصيل الإجزاء يقينا بفعل ذلك.

فهم إذن يجيزون توزيعها على الأصناف الموجودة سواء كانت شاملة للمذكورات أو يعطونها لمن وجد من الأصناف.

«وإن وجد الأصناف كلها أجزأه صنف عند مالك وأحمد»[5]، فيجيزون صرفها إلى بعض الأصناف دون غيرها، «قال الشافعي والأصحاب رحمهم الله إن كان مفرّق الزكاة هو المالك أو وكيله سقط نصيب العامل ووجب صرفها إلى الأصناف السبعة الباقين إن وجدوا، وإلا فالموجود منهم»[6]، وإن لم يصرفه لصنف وهو موجود ضمن حقه.

الرأي الثاني: **وجوب الاستيعاب**: وهو رأي الشافعي وأصحابه، ورواه الأثرم عن أحمد، وهو اختيار أبي بكر من الحنابلة [7].

وقال ابن قدامة: «قال الشافعي يجب أن يقسم زكاة كل صنف من ماله على الموجود من الأصناف الستة الذين سهمانهم ثابتة قسمة السواء، ثم حصة كل صنف منهم لا تصرف

1-تفسير القرطبي، 168/8، تفسير ابن الكثير، 165/4.

2 -ابن قدامة: المغني، 528/2.

3 -ابن الهمام: شرح فتح القدير، 265/2.

4-ابن قدامة: المغني، 528/2.

5-القرافي: الذخيرة، 140/3.

6-النووي: المجموع، 185/6.

7-ابن قدامة: المغني، 528/2.

إلى أقل من ثلاثة منهم، إن وجد منهم ثلاثة وأكثر فإن لم يجد إلا واحدا صرف حصة ذلك الصنف إليه»[1]، والاستيعاب هو رأي عكرمة وعمر بن عبد العزيز والزهري وداود[2].

وإذا لم يمكن أن تصرف إلى الجميع لقلة الأموال جاز صرفها إلى شخص واحد من كل صنف؛ إذ لا بد من أن تشمل جميع الأصناف[3].

أدلة الرأي الأول:

-من القرآن قول الله تعالى ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾ (**التوبة،60**)،

وجه الدلالة: الآية تبيين لمصارف الزكاة وحتى لا تعطى لغير مستحقيها ثم الاختيار إلى من يقسمها فيعطيها ولو بعض المستحقين فيجوز ذلك، قال القرطبي« قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ**﴾ تبيين لمصارف الصدقات والمحل، حتى لا تخرج عنهم، ثم الاختيار إلى من يقسّم، هذا قول مالك وأبي حنيفة وأصحابهما، كما يقال السرج للدابة والباب للدار»[4]، للدار»[4]، وهذا التفسير ورد عن كثير من المذاهب، يقول المرغيناني: «ولنا أن الإضافة لبيان أنهم مصارف لا لإثبات الاستحقاق، وهذا لما عرف أن الزكاة حق الله تعالى، وبعلة الفقر صاروا مصارف، فلا يبالي باختلاف جهاته»[5].

-تفسير حرف اللام: وفسرت اللام في الآية لبيان الاختصاص[6] أي اختصاص الحكم بالثمانية، مثل﴿**فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ (**الطلاق،1**)، والطلاق مختص بهذا الزمان، ومثل «**صوموا لرؤيته**» مختص بهذا السبب.

1-ابن قدامة: المغني، 528/2.

2-النووي: المجموع، 186/6.

3-المصدر نفسه.

4-تفسير القرطبي، 167/8.

5-المرغيناني: الهداية، 113/1.

6-القرافي : الذخيرة: 140/3.

«فإنما ذكرت الأصناف ها هنا لبيان المصرف لا لوجوب الإعطاء»[1].

قول الله تعالى﴿**وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ (**المعارج،24-25**).

وجه الدلالة: اختلف في تفسير لفظة حق في هذا الموضع، ولكن الأظهر أنها تعني الزكاة «قال محمد بن سيرين وقتادة: الحق هنا الزكاة المفروضة»[2]، ويرى ابن عباس في هذا اللفظ غير هذا التفسير، وهو عنده سوى الزكاة مما يصل به رحما يقري به ضيفا، أو يغني به محروما أو ملهوفا؛ لأن السورة مكية، وفرض الزكاة كان في المدينة، ويرى ابن العربي أن الأقوى هنا هو الزكاة، لقوله تعالى ﴿**حَقٌّ مَعْلُومٌ**﴾ « والحق المعلوم هو الزكاة التي بين الشرع قدرها وجنسها ووقتها، فأما غيرها لمن يقول به فليس بمعلوم، لأنه غير مقدر ولا مجنس ولا مؤقت»[3].

- قول الله تعالى ﴿**إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ**﴾ (**البقرة،271**).

وجه الدلالة: ذكرت الآية صنفا واحدا فدل على جواز صرفها لبعض دون غيره، «والصدقة متى أطلقت في القرآن فهي صدقة الفرض، وقال صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم و أردها على فقرائكم»، وهذا نص في ذكر أحد الأصناف الثمانية قرآنا وسنة» [4].

من السنة: حديث معاذ حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وأوصاه وأمره: «**فأعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقراءهم**»[5]، ووجه الدلالة: هذه الدلالة خارجية من نص الحديث ذكرت صنفا واحدا وهم الفقراء، فدل على جواز

1-تفسير ابن الكثير، 165/4.

2-تفسير القرطبي، 17/ 38.

3-المصدر نفسه، 17/ 38.

4-المصدر نفسه، 168/8.

5-صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، 130/2.

الصرف إليهم دون غيرهم، «فأخبر أنه مأمور برد جملتها إلى الفقراء وهم صنف واحد ولم يذكر سواهم».

-صرف النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة إلى صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم، فقد **أعطى الأقرع بن حابس و عيينة بن حصن وعلقة بن علاثة وزيد الخيل، وقسم فيهم الذهيبة (الذهيبة تصغير الذهب) التي بعث بها علي رضي الله عنه من اليمن**[1].

-صرف النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة مرة لشخص واحد فقد أعطاها لقبيصة لما تحمل حمالة، فقال له «**أقم يا قبيصة حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها**»[2].

وجه الدلالة: صرفها لشخص واحد دون غيره.

-حديث سلمة بن صخر البياضي الذي أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة قومه؛ إذ قال له «**فاذهب إلى صاحب صدقة بني زريق، فقل له فليدفعها إليك، وأطعم ستين مسكينا، وانتفع ببقيتها**»[3]، وهو صريح في إعطائه كل صدقة بني زريق، ووجه الدلالة منه أنه «لو وجب صرفها إلى جميع الأصناف لم يجز دفعها إلى واحد»[4].

-دليل الحاجة: «وروي عن النخعي أنه قال: إن كان المال كثيرا يحتمل الأصناف قسمه عليهم، وإن كان قليلا جاز وضعه في صنف واحد»[5]، وهو من التوسط المحمود بين الأدلة، فيجمع بين المعنيين حسب الحاجة ومدى سعة المال لها.

وذهب إلى استحباب الاستيعاب أصبغ من المالكية وذلك لتحصيل جملة من المصالح، يقول القرافي: «استحبه أصبغ لئلا يندرس العلم باستحقاقهم، ولما فيه من الجمع بين مصالح سد

1-صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب بعث علي بن أبي طالب...، 207/5، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، 110/3.

2-صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، 97/3.

3-سنن أبي داود، 233/2، سنن الترمذي، 405/5، سنن ابن ماجة ، 212/3، سنن البيهقي الكبرى، 385/7.

4-ابن قدامة: المغني، 528/2.

5-المصدر نفسه.

الخلة والإعانة على الغزو ووفاء الدين، وغير ذلك، ولما يرجى من بركة دعاء الجميع بالكثرة، ومصادفة ولي فيهم»[1].

ومن الواضح أن اختياره كان تقديرا لجملة المصالح التي سردها فهي العلل الموجبة لهذا الحكم.

-**إجماع أهل المدينة**: استدل مالك رحمه الله بعمل أهل المدينة كما ورد في الموطأ، قال «وعلى هذا أدركت من أرضى من أهل العلم»[2].

أدلة الرأي الثاني :

من القرآن: استدلوا بالآية الكريمة ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**﴾ (**التوبة،60**).

وجه الاستدلال:

ذهبوا إلى أن اللام في لفظ الفقراء للتمليك «وقال الشافعي: اللام لام التمليك، كقوله المال لزيد وعمرو وبكر، فلا بد من التسوية بين المذكورين»[3]؛ إذن اللام للتمليك والواو للجمع والتشريك، وهذا يفضى إلى وجوب استيعاب الأصناف جميعها مع المساواة بينها لأنها مشتركة في الملك، قال النووي: «فأضاف جميع الصدقات إليهم بلام التمليك وأشرك بينهم بواو التشريك، فدل على أنه مملوك مشترك بينهم»[4].

-رد الجمهور هنا: قالوا:اللام لام الأجْل وليست للتمليك[5].

-**القياس على الوصية**: كما لو أوصى لأصناف معينين، فالواجب التسوية بينهم[6].

1-القرافي: الذخيرة، 140/3.

2-الموطأ: 268/1.

3-تفسير القرطبي، 268/1.

4-النووي: المجموع، 185/6.

5-القرضاوي: فقه الزكاة، 688/2.

6-تفسير القرطبي، 167/8.

-**استعمال المعنى الكلي والعام:** فإن الله تعالى قد منحهم حق الزكاة جميعها، فهذا يدل على استحقاقهم فيه مشتركين جميعا، قال ابن قدامة: «لأن الله تعالى جعل الصدقة لجميعهم وشرك بينهم فيها فلا يجوز الاقتصار على بعضهم»[1].

القياس على الخمس: كما أن الخمس للجميع متساويين لا يقتصر فيه على بعض دون بعض، فكذلك تصريف الزكاة إلى أهلها المذكورين في الآية[2].

من السنة: حديث زياد بن الحارث الصدائي: أتى رجل إلى رسول الله فقال أعطني من الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إن الله تعالى لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات...**»[3].

-استعمال المعقول فإنهم «قد أجمعوا على أنه لو قال: هذه الدنانير لزيد وعمرو وبكر قسمت بينهم فكذا هنا»[4].

الترجيح:

-الدلالة الخارجية التي ثبت من نصوص الأحاديث والآية ﴿**حَقٌّ مَعْلُومٌ**﴾ كلها تبين مجمل آية الأصناف الثمانية، وترجع إلى الاجتهاد حسب مناط الحاجة والضرورة وسد الخلة كما قال مالك رحمه الله :«الأمر عندنا في قسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالي، فأي الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى الوالي...، فيؤثر أهل الحاجة والعدد»[5].

-والحاجة في العلة التي تدعو إلى ترجيح الاستيعاب إن كان المال كثيرا وهذا أفضل، أو الترتيب والترجيح بينها فيقدم الصنف الأكثر ضررا أو حاجة .

1-ابن قدامة: المغني، 528/2.

2-المصدر نفسه.

3-سنن أبي داود، 35/2.

4-النووي: المجموع، 186/6.

5-الموطأ، 268/1، الزرقاني: شرح الموطأ، 169/2.

-وإذا كان قليلا أمكن أن يكون لبعض الأصناف، وحتى صنف واحد، أو شخص واحد إذا كان في ذلك غنى له، إذا كان هو الأكثر ضررا وحاجة، والله سبحانه أعلم.

فهرس المحتوى

Résumé de la thèse

Le sujet de Cette thèse et basée sur les fondements linguistiques de la méthodologie jurisprudence islamique,(oussool el fikh) et son rôle dans la compréhension des textes religieux, et la problématique de cette thèse est la façon de comprendre la signification du mot dans des contextes différents, impératif , interdiction, formes générales et particulières, absolu et limité, apparemment, l'interprète, et a suivi toutes les indications et les normes linguistiques et méthodologiques , et des applications sélectionnées et de la politique légitime (Siyassa Chariiya).

Dans l'introduction J’ai abordé les concepts clés de la thèse, à savoir: la sémantique, prononciation, la politique, la politique de la légitimité.

Également abordé les types de connotations et de ses divisions, soit par la division traditionnelle des actifs scientifiques et comme Elraazi et el Aamidi ou en divisant les chercheurs contemporains comme Ibn el Wazir, Mohammed Adib Saleh

Ensuite offert à présenter les caractéristiques de sémantique dans cinq propriétés:

- Propriété finalité
- Propriété contextuelle
- Propriété Extérieure
- Propriété péremptoire ou présomptif
- La propriété totale ou partielle

Et j’ai traité dans le chapitre suivant le sens et la signification des formes impératifs le sens et la signification des formes de l’interdiction et leurs types ; Et les concepts et les dispositions associe ; comme l'obligation et la permission, et l'invalidité et la nullité… Et j’ai montré les normes qui régissent cette Sémantique...

Et j’ai traité dans le chapitre suivant le sens et la signification des formes générales et le sens et la signification des formes de particuliers et leurs types ; Et j’ai montré les normes qui régissent cette Sémantique. Afin d’appliquée ces formes Sémantiques au sujets de la politique légitime.

Dans le troisième chapitre J’ai abordé les formes des mots à sens illimité (moutlak) les formes des mots à sens limité (moukaid) et les divers formes de restriction ; comme l’attribut condition le nombre… et aussi j’ai appliqué ces formes Sémantiques au sujets choisie de la politique légitime comme la réconciliation entre les musulmanes et les sanctions pénales.

Dans le quatrième chapitre j’ai traité les formes du parlée (mantouk) et du conceptuel (mafhoum) et leurs applications dans le domaine du politique légitime (siyassa chariiya) comme la candidature aux pouvoirs.

Dans le dernier chapitre j’ai traité les formes des paroles a sens unique (el Nass) et les formes des paroles a sens apparent (dahr) et les formes des paroles interprétée (moubien).. et leurs applications dans le domaine du politique légitime (siyassa chariiya) comme la description du notion du l’autoritee (wali el amr).

La thèse a conclu qu'un certain nombre de résultats importants, y compris:

1- Faqih a besoin de connaître la sémantique et des contextes différents des paroles pour une bonne compréhension des textes religieux.
2- Il Ya une sorte de contradictoire dans la compréhension des textes religieux se trouve son origine dans la sémantique des paroles.

Enfin, j’ai soutenu cette thèse avec une série d'indices qui aident les chercheurs scientifiques de bénéficier bien.